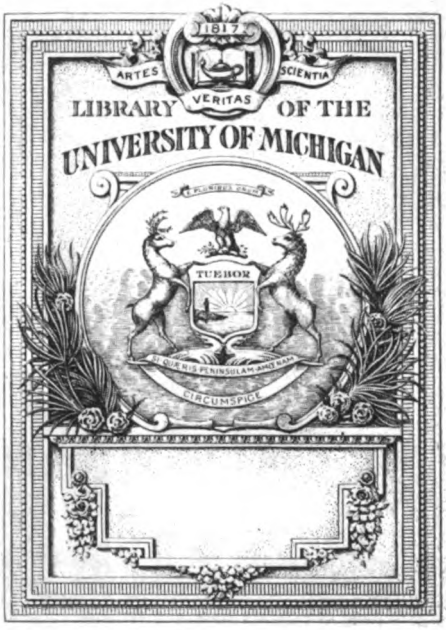
A 541437


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BR
4
.T4

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzſch und D. E. Haupt.

Dreiundachtzigſter Jahrgang.

1910.

Gotha 1910.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengeſellſchaft.

Compl Sets
Oberlin Coll. Lib
6-18-30
22090

Inhalt des Jahrganges 1910.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Borbrodt, Zur Religionspsychologie der Persönlichkeit Jesu . . 1
2. Jörgensen, Was verstand man in der Reformationszeit unter Pelagianismus? 63
3. Weidel, Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte 83
4. Loofs, Zum Gedächtnis Calvins 110

Gedanken und Bemerkungen.

1. Dayer, Über die religiöse Erfahrung und die Erfahrungstheologie 138
2. Cölle, Zur Exegese und homiletischen Verwertung der altkirchlichen Epistel für den Sonntag Rogate: Jak. 1, 22—27 149

Rezensionen.

1. Schwartzkopff, Das Wesen der Erkenntnis; rez. von K. Heim 158

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Weidel, Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte. (Schluß.) 168
2. Vogt, Nachweis von Melanchthonbriefen 195
3. Thomä, Richard Rothes Lehre von der Kirche nach ihren Wurzeln, ihrem Gehalt und ihren Folgerungen 244

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schwartzkopff, Gottes Liebe und Heiligkeit 300

Rezensionen.

1. Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer; rez. von J. W. Rothstein 314

Miszellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1909 320

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Winter, Analyse des Buches Amos 323
2. Vogt, Nachweis von Melanchthonbriefen. (Schluß.) 375
3. Buchholz, Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins nach Schleiermacher 417

Gedanken und Bemerkungen.

1. Dibelius, „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ 461
2. Caspari, Rechtliche Bedeutung von „Name“ im Alten Testament 471

Rezensionen.

1. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica; rez. von Goeters . . . 481

Miszellen.

1. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1910 491

Viertes Heft.

Nekrolog für Erich Haupt von E. Kautzsch 493

Abhandlungen.

1. Kleinert, Nahum und der Fall Ninives 501
2. Spitta, Die Sendung des Täufers zu Jesus 534
3. Albertz, Über die Abfassung des Philipperbriefs des Paulus zu Ephesus 551
4. Risch, Die gotische Bibel 595

Rezensionen.

1. Kittel, Geschichte des Volkes Israel II.; rez. von J. Herrmann 620

Nekrolog für Emil Kautzsch von F. Kattenbusch 627

Abhandlungen.

1.

Zur Religionspsychologie der Persönlichkeit Jesu.

Von

G. Vorbrodt in Alt-Jeßnitz.

Vorbemerkungen: A. Zugrunde liegt ein Vortrag auf der „Konferenz von evangelischen Religionslehrern an höheren Schulen der Provinz Sachsen und der benachbarten Herzogtümer“ im Juni 1908. Dabei kam zur Besprechung die Broschüre von Jul. Baumann, ordentl. Prof. der Philos. an der Universität Göttingen, „Die Gemütsart Jesu, nach jetziger wissenschaftlicher, insbesondere jetziger psychologischer Methode erkennbar gemacht“, Leipzig, Alfred Kröner, 1908, 80 S. einschließlich Anhang: Luthers Gemütskrankheit nach Hausrath, Luthers Leben, 2. Band, 1904, sowie Anhang II: Rich. Rothes Gemütsart nach Hausrath und nach persönlicher Bekanntschaft; ferner die empfehlenswertere „Psychologische Studie“ von Oberlehrer Dr. K. Weidel über „Jesu Persönlichkeit“, Halle a. S., Karl Marhold, 1908, 47 S.

Die neun Leitsätze, die als Richtlinien des Vortrags dienten, mögen zur leichteren Orientierung unten den Ausführungen vorangestellt werden.

B. Es kann sich auch in der erweiterten Wiedergabe des Vortrags nur um Methode, nicht um Inhalt handeln, und zwar im dreifachen Sinne, der diesem Gegensatz zugrunde liegt: Nicht

fertige Resultate, nicht Beeinträchtigung des Evangeliums oder der Person Christi, nicht liberale oder orthodoxe Stellung des Referenten.

Nur methodische Direktiven, nicht abgeschlossene Ergebnisse dürfen von diesem Versuch, religiöse Charakterologie auf psychologische Formeln zu bringen, erwartet werden. Es mehren sich die Versuche, die Klassiker „psychologisch" zu verstehen und darzustellen, wie denn von Diltheys Erlebnis und Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, schon nach zwei Jahren eine neue Auflage notwendig geworden ist. Aber die Person Christi ist, abgesehen von den zitierten zwei Broschüren eines Baumann und Weibel, die typisch sind für Versuche anderer, die pathologischen Motive oder eine etwas überholte und selbstgemachte Psychologie zu gebrauchen, von der in dieser Frage kompetenten modernen Religionspsychologie kaum ins Auge gefaßt. Daher kann auch die vorliegende Arbeit nicht ohne weiteres und unbeanstandet Zustimmung beanspruchen. Es mag dabei auch die Terminologie befremden, die neu aufgegriffene Probleme mit eindeutigen, noch nicht abgebrauchten Begriffen decken möchte; es mag anstößig sein, mit naturwissenschaftlich-biologischen oder sonst zu medizinischen Ausdrücken die Geisteswissenschaft der Theologie zu belasten oder zu bekleiden, wie man auch sonst dieses Drängen, Geschichte und Naturwissenschaft in harmonische Synthese zu bringen, getadelt hat. Man bedenkt nicht, daß die allumfassende Religion es auch mit leiblichen Verhältnissen zu tun hat, speziell die Persönlichkeit des an Gebärden als Mensch erfundenen Herrn in physiologischen Verhältnissen verankert war. Wir werden auf die Dauer nicht vermeiden können, die Vergewaltigung der Geistesgebiete durch die Naturwissenschaft anders abzulehnen, als daß wir mit ihr Hand in Hand arbeiten und sie so in rechtem Maße einschränken. In Ethik, Soziologie, Ästhetik, Pädagogik drängt sich die anschauliche, tiefer und exakter blickende Behandlung ein und auf; da wird die Geschichte, bezw. die von ihr getragene Theologie sich nicht länger in der Abgeschlossenheit hergebrachter Begrifflichkeit zurückhalten können. Neue Aufgaben erfordern aber neue Pflichten, Termini; wir werden diesen Aufgaben gegenüber nicht den klar-

blickenden Kopf verstecken dürfen, wie denn die Geschichte als solche die Psychologie bereits kräftig aufgegriffen hat. Wollen wir Theologie, so brauchen wir Psychologie; wollen wir diese, so brauchen wir biologische, medizinisch-physiologische Psychologie: andere Psychologie gibts nicht oder sie ist ein Rest aus guter, alter Zeit von und vor Herbart. Speziell Biologie ist heute geheime Beherrscherin des Geisteslebens, auch ohne daß derselben als Psychobiologie schon Recht und Raum im wissenschaftlichen Aufriß der theoretischen Biologie gegönnt ist. Was Joh. Reinke, Driesch und andere Neovitalisten, der eine von der Pflanzenbiologie, der andere von der animalischen Physiologie aus, an biologischen Prinzipien und Systemen entworfen haben, das bedarf der Erweiterung durch die Psychobiologie, die somit in die theoretische Biologie [1]) der vegetativen und animalischen Prozesse einzuordnen ist. Die Religion ist übervoll von psychobiologischen Gesetzen und Kräften; so gibts einen gemeinsamen Boden, auf dem Religion mit den Naturwissenschaften sich begegnet. Haben wir heute Biologie im Schulunterricht, so kann es diesen nur befruchten, ja vor Einseitigkeiten schützen, wenn jene Gemeinsamkeit angemerkt wird. Für solche Probleme der Zukunft, die nicht etwa eine schwärmerische Phantasie ersinnt, sondern blanke Augen aus dem Zeitgeist einer zerstreuten Literatur herauslesen können, bedarf es begreiflicherweise einer neuen Terminologie mit aller Vorsicht, vielfacher Nachprüfung und in konservativer Anlehnung an den vorhandenen Sprachschatz. Aber wo Leben sich regt, im ontogenetischen Kindheitsalter oder in Epochen der Menschheitsgeschichte, da strahlt das „Leben" auch in neuen Kombinationen der Sprachbildung aus (vgl. das Zeitalter der deutschen Klassiker).

Wenn jetzt ferner das Unmittelbare, Mystische in der Tagesliteratur mächtig hervordrängt, so ist das ein anderer Grund, in Nüchternheit die Theologie vor allen verschwommenen Einflüssen der Theosophie [2]) einer Annie Besant, des G. W. Surya und E. Sychowa (vgl. die Verlagsartikel von Max Altmann in Leipzig) und des Buddhismus zu schützen; nichts anderes als die strenge Naturwissenschaft der Psychologie kann uns helfen.

Nur Methode, nicht Inhalt des alten teuren Evangelii

ſoll verſchoben und verbeſſert werden. Dies Evangelium, wie es ſchließlich aus aller Kirchenlehre zuerſt friſch, dann gebrochener hervorſtrahlt, iſt ſchon oft neu ausgeſtaltet bei jedem Wendepunkt der Kultur, ſowie der damit Arm in Arm wandelnden Theologie und Kirche. Jede neue Phaſe zeigt das Evangelium von neuer Seite oder in neuer Ausſtattung. Die Reformation war nur deshalb ſo einſchneidend, weil ſo viele, und zwar „vitale“ Intereſſen von Kirche und Theologie damals koinzidierten und ein neues poſtulierten. Dieſe Intereſſen mögen ſonſt zuweilen mehr in der Sphäre von Kirche, bald mehr in der der Theologie oder außerhalb im Zeitgeiſt liegen. Die Spannung, die heute zwiſchen Zeitgeiſt und Theologie — weniger Religion — vorhanden iſt, muß ausgeglichen und gelöſt werden, damit wir wieder ein einheitliches Geiſtesleben ohne Diskrepanz zweier Ichs führen dürfen. Wir begnügen uns vorläufig noch zu ſehr mit Rationaliſierung à la Kant und mit Begrifflichkeit, als was ſich auch Geſchichtlichkeit ohne Pſychologie darſtellt: es fehlt heute noch „Wirklichkeit“, Tatſache, Anſchauung. Von hier aus iſt ein Neubau der „Lehren“, „Wahrheiten“ der Perſönlichkeit Jeſu möglich und nötig, anders als auf Grund der communicatio idiomatum Chriſti aus früheren Zeiten, mit deren *unſerem* Denken widerſprechenden Ertrag wir belaſtet ſind. Nicht jede Zeit hat die Aufgabe ſolchen Neubaus, die Reformation hatte es mit dem Gehalt des Glaubens zu tun, und zwar nicht ſowohl mit dem qualitativen als dem exiſtentiellen: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott durch Chriſtum? Die pſychologiſche „Form“ des Glaubens und deſſen qualitative Äquivalente in Gott und Chriſto aus- und umzubilden, iſt unſerem ſcharf eindringenden, an der Naturwiſſenſchaft geübten Auge vorbehalten.

Die geſchichtliche Veränderlichkeit des menſchheitlichen Geiſteslebens, dem ontogenetiſch die fundamentale Verſchiedenheit des Kindeslebens, des Jugendalters und der reifen Abgeſchloſſenheit entſpricht, leugnen kann nur der, welcher die menſchlichen Zutaten oder Gefäße der Religion für alle Zeiten verſteinern will. Für wen dieſe Zutaten fließen im Fortſchritt, für den kann ſolch Neubau nichts Bedenkliches haben, ſondern iſt etwas Notwendiges,

um uns im Einklang mit unserer übrigen Denkweise zu setzen. Die Kräfte des Glaubens, Liebens, Hoffens im Evangelium als Nährzufuhr für die Psyche bleiben dieselben, wie das Korn heute und vor tausend Jahren dasselbe ist, wenn auch Zubereitung und Aufmachung sich wandelt und entwickelt. Die modernen Bestrebungen auf Fortentwicklung der Religion haben nur Sinn und Wert, wenn bei aller Integrität des „absoluten", weil jederzeit seelenfördernden Evangelii die Schale desselben, sofern diese im Verlaufe des menschheitlichen Geisteslebens abgebröckelt ist, erneuert und verbessert wird. In diesem Evangelium bleibt Jesus der Einzigartige gestern, heute, allezeit und allewege, die Sonne, die das Evangelium befruchtet in der Psyche des Christen. Die Spekulation über Jesu Persönlichkeit, wie sie bei Steinbeck, „Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, eine Untersuchung zur Christologie", Leipzig 1908, und anderen Theologen, namentlich der positiven Richtung, versucht wird, wird nie aufhören, so gewiß wir eine Rechtfertigung unseres Glaubens von uns und anderen erwarten; aber nur eine gesunde, realistische, an unser übriges Denken angelehnte und darauf sich erhebende Spekulation kann uns selbst und den Menschenkindern von heute förderlich sein: nichts Gezwungenes, Luftiges, wie wir auch vom Maler ein approximatives Maß von „Realismus" bei allem idealistischen Durchdringen fordern. Diese skizzierten Voraussetzungen und Vorbehalte für eine exakte Kirchenlehre sollen also gar nicht Abstriche und Einschränkungen des Evangeliums sein, sondern nur Mittel und Handhaben, um das zu ermöglichen oder zu versuchen, was, wie der Tatbestand der „Unkirchlichkeit" und Gottesworttentfremdung zeigt, mit den bisherigen Mitteln nicht möglich war. Es erhellt in diesem Zusammenhang auch, daß die Meinung, die man mir beständig wieder andichtet, als ob ich die „dogmatische", theoretische Wahrheitsfrage zugunsten der religionspsychologischen Wirklichkeitsfrage unterdrücken wollte, nur in den Köpfen mehrerer Katheberdogmatiker spukt. Solche Diskussion über Religionspsychologie betraf stets christliche, biblische Probleme; wenn diesen die „Wahrheit" immanent ist, dann braucht man mindestens nicht zuerst sich darüber

zu ereifern, ſondern kann endlich einmal zuvörderſt die Tatſachen reden laſſen. Die Religionspſychologie der Perſon Jeſu will alſo nur zunächſt die ſogenannte Dogmatik ausſchalten; nach Erhebung des Tatbeſtandes werde ich ſelbſt gern durch theoretiſche Momente den Glauben zu ſtützen befliſſen ſein.

Nur Methode, nicht Inhalt von rechts oder links als vermeintliche oder vermutliche Kirchenlehrſtellung des Referenten. Es wäre ein Irrtum, wenn man die Tendenz, die alte Kirchenlehre, in deren Glaubensertrag die frommen Väter Troſt und Licht fanden, pſychologiſch umzuſchmelzen und zu vertiefen, der Falſchmünzerei zeihen und ſie ſo bezeichnen wollte. Es gilt, pietätvoll in Sinn und Segen der alten Wahrheiten ſich hineinzufühlen, wie es gerade ſelbſtverſtändliche Tendenz der objektiven Religionspſychologie iſt, um dann gehaltvoller und lebendiger den Reichtum der alten Wahrheiten durch den elektriſchen Strom der Religionspſychologie zu analyſieren. Nichts dürfte eine ſo verſöhnende und die unleidliche, auf der Linken und Rechten gleich ſtarke rabies theologica der Gegenwart ausgleichende Kraft haben als die scientia amabilis, wie man erſt recht die Religionspſychologie neben der Kinderpſychologie (Stumpf) und Botanik (Linné) nennen könnte. Religionspſychologie hat beſſeres zu tun, als ſich über orthodoxe oder liberale Profeſſoren aufzuregen; dieſe ſollen hinabſteigen in die religiöſen Tiefen der Pſyche, die ſich verſchieden der Anlage wie Entwicklung nach und ergänzend zu einer Gemeinſchaft des Hauptes Chriſti kundtun: alles übrige verſteht ſich dann von ſelbſt, wenn anders die Kirche Chriſti ſtark und weit genug iſt, die verſchiedenartigſten Geiſter zu tragen und den Krieg aller gegen alle in Ordnung und Förderung der freien Kräfte auch in dieſem heiligen Sozialismus aufzulöſen.

Nach dieſer längeren Einleitung Vorſchläge zur Methode ſelbſt.

Theſe I: Die moderne Religionspſychologie als Teildisziplin der exakten Pſychologie iſt bemüht, nicht nur die Sonderfunktionen des Glaubens und ſeiner Pſychikderivate, wie der Sozialpſychologie

der Kirche zu analysieren, sondern auch die Komplexe religiöser Persönlichkeiten mit allen Mitteln moderner Psychologie zu verstehen. Naturgemäß sind die letzteren meist geschichtliche Erscheinungen, die aber als solche erst recht **psychologisch** und nicht bloß mit geschichtlicher Orientierung darzustellen sind, wie denn gerade jetzt die Geschichtspsychologie als Teil der angewandten Psychologie begegnet[3]).

Die moderne Religionspsychologie ist nicht zu datieren von der „Aufklärung", wie auf dem Religionspsychologie-Gespräch in Marburg 1907 bei den Verhandlungen des Christlichen Welttages Scheel in seinem Vortrage (abgedruckt in „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 1908, Heft 1) behauptete. Das wäre gewaltsamer, als wenn jemand die Wiege der modernen Theologie in die Aufklärung (statt nach Göttingen) stellen wollte, wie es Scheel als Analogie allerdings wohl vorschwebte. Auch Schleiermacher ist nicht der Anfangspunkt der modernen Religionspsychologie, wie E. W. Mayer in seinem Vortrag über „Religionspsychologie" (abgedruckt in „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 1908, Heft 4) ansetzt. Zwar sagt Mayer vorsichtig, daß Schleiermacher als erster moderner protestantischer Theologe die Religionspsychologie fruchtbar gemacht habe. Aber ob das nicht auch Herder versucht hat? Freilich behauptet Mayer daneben, daß Spinozas Tractatus theologico-politicus die moderne Religionspsychologie begründet habe. Augustin, die altprotestantischen Dogmatiker, Schleiermacher und andere, die, je bedeutender sie sind, desto psychologischer sich erweisen, haben das Wesentliche des Christentums als Psychikatsachen erkannt, nicht anders als dessen Gegner. Worauf es **hier** ankommt, ist nicht nur das Spezifische des Christentums als einen **Seelenwert** zu bestimmen, sondern auch den Haupteinschnitt der modernen Epoche der Psychologie hinter Herbart etwa in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts anzusetzen, weil man erst von da an in umfassenderem Maße naturwissenschaftliche Methoden auf die Psychologie anwenden lernte. Für die beschreibende Erfahrungsseelenlehre der Aufklärung hat Ebbinghaus in der „Systematischen Philosophie" der Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig 1907,

S. 178, das berechtigte Verdikt übrig, sie sei vorwiegend negativ. Dagegen ist die Psychologie als selbständige Sonderwissenschaft erst vor dreißig Jahren aufgestanden, während sie früher in Philosophie, Physiologie, ja Physik ihre Kuckuckseier legen mußte (vgl. Ebbinghaus a. a. O., S. 186). In diese Zeit fällt aber auch die Neugeburt der amerikanischen Religionspsychologie, deren erster Vertreter, Stanley Hall, von Scheel leider nur in einer Anmerkung und ohne den erforderlichen Vornamen genannt wird; auf diesen Wundt von Amerika habe ich schon in meinem Aufsatz der „Zeitschr. f. Religionspsychologie" 1907, Heft 1, S. 21, hingewiesen.

Scheel hätte also seinen Vortrag über „Moderne Religionspsychologie" um zirka drei Viertel kürzen können und statt dessen die für einen Kirchenhistoriker allerdings sehr schwierige Aufgabe erfüllen müssen, die einzelnen Äußerungen der jungen Wissenschaft in In- und Ausland zu würdigen. Ähnliches gilt von Rittelmeyers Aufsatz in „Christl. Welt" 1908, Nr. 6 und 7, der den in Marburg infolge seiner Erkrankung ausgefallenen Vortrag nachholt und zwar mit dem vorsichtigen Thema: Psychologie und Religionswissenschaft (siehe unten). Will man zum Beispiel mit Rittelmeyer Arbeiten wie die Psychologie von Jodl mit seiner Herabwürdigung der Religion, mit den inneren Widersprüchen, die die Fachkritik aufdeckte, mit seiner Theorie von den Vorgängen der höheren Zentren als Summationserscheinungen so beloben, wie Rittelmeyer es für nötig hält, dann kann schließlich jedes einigermaßen brauchbare Buch für den Theologen gut genug sein, und der Bücher, die das Wort Psychologie gebrauchen, sind heute ebenso viele als der Autoren, die das Wort Psychologie wenigstens schon einmal gehört haben. Was mich bedenklich macht, das großangelegte Werk von Jodl den Theologen zu empfehlen, ist der zu erwartende Einwurf der Theologen: da sehen wir ja die Unbrauchbarkeit der noch heute mechanisierenden, materialistischen Psychologie. Rittelmeyer, der sich öfter in seiner Bescheidenheit als Dilettant in psychologicis vorstellt, hätte auch sonst in der Selbständigkeit seiner Beurteilungen viel vorsichtiger sein müssen.

Die neuere Religionspsychologie als Grunddisziplin einer wirklich-modernen, vertieften Theologie gehört in die angewandte Psychologie, die sich von der theoretischen unterscheidet, wie etwa die angewandte Chemie der Färberei, Gärung und anderer Technik von der theoretischen. So wenig die angewandte Psychologie (vgl. die beachtenswerte „Zeitschr. f. angew. Psych. u. psychologische Sammelforschung", zugleich Organ des Instituts f. angewandte Psych. u. psychol. Sammelforschung [Instituts der Gesellsch. f. experimentelle Psycholog.], Leipzig, J. Ambr. Barth von 1907 an) schon ausgebaut ist, so wird doch die Religion kaum anders in die Psychologie einzuordnen sein. Jeder Versuch, die Religion in ein Schubfach der theoretischen Psychologie wie unter Vorstellen, Fühlen, Wollen unterzubringen, scheitert an dem komplexen Charakter der Religion.

Alle die konkreten Disziplinen, wie Psychobiogenesis, Kinder-, Jugend- — diese hat besondere Bedeutung für die amerikanische Sexualtheorie der Religion, bzw. Bekehrung im Pubertätsalter —, Tier-, Sozial-, Geschichts- und Völkerpsychologie nebst Kriminalpsychologie und Psychopathologie bzw. Psychotherapie mit allen Sonderfragen dieser umfangreichen Disziplinen (Aussage- und Suggestivfragen), ferner die Psychologie der Ethik und Ästhetik, die alle — selbst die Tierpsychologie, wie Schleiermacher nach These V zeigte, — der Religionspsychologie bei der umfassenden Eigenart der Religion dienen können, all jene Sonderdisziplinen gehören in die angewandte Psychologie, lagern hier den Ertrag ab, der in der theoretischen Psychologie einheitlich und gesetzmäßig für das Geistesleben gebucht und verarbeitet wird. Bisher war die „Funktion" mehr oder weniger isoliert, früher als animistische Person, dann als Vermögen, schließlich als Vorgang betrachtet; die neuere Psychologie geht von dem bestimmt umschriebenen Zusammenhang etwa der Kinderpsyche aus, in dem die Erscheinungen vorgefunden und nach der Untersuchung in das System der theoretischen Psychologie von selbst übernommen werden. Sehe ich recht, so ist gerade jetzt ein Augenblick der beginnenden Klärung zwischen theoretischer und angewandter Psychologie. Vorläufig ist freilich im einzelnen noch wenig Sichtung in der Psychologie, die

die nacheinander aufgedeckten Vorgänge und Zusammenhänge in den Grundriß bloß einreihte und durch die vor allen angewandten Disziplinen zersprengt zu werden drohte. Die äußerliche Abrundung der Psychologie ist etwa im Gegensatze zur Logik und Physik, die verhältnismäßig frühzeitig und in einfacher Aneinanderfügung der einzelnen Erscheinungsgruppen — abgesehen von der theoretischen Physik — konnten durchgearbeitet werden; jene Abrundung ist etwa den Schwierigkeiten zu vergleichen, die die Chemie in bezug auf Anordnung und Terminologie durchzumachen hatte. Soll aber nicht die angewandte Psychologie die ursprüngliche theoretische überwuchern, dann ist eine scharfe Scheidung zu vollziehen. In dem theoretischen Teil hat die Psychologie der Religion nur illustrativen Wert etwa bei der Einstellung, Einfühlung und Gefühlslehre (des Glaubens) überhaupt und tausend anderen rein psychikalischen Funktionen. Bisher wurde jede Erscheinung der Seele sofort in die theoretische Psychologie an irgendwelcher Stelle willkürlich eingetragen; jetzt scheint der empirische Zuschnitt der Wissenschaften sich auch darin zu erweisen, daß die Behandlung der Einzelfunktionen zunächst im Zusammenhang der angewandten Sonderdisziplin erfolgt, diese immer mehr geklärt und abgeschliffen wird, während die in mehreren Sonderdisziplinen homologe oder analoge Einzelfunktion sauberer in den theoretischen Grundriß eingezeichnet wird. Die Rede muß so verstummen, als ob für die höheren Funktionen nichts in der Psychologie geschähe.

Auf dem schon erwähnten Christlichen Welttag stellte Professor Herrmann die Frage: Warum Religionspsychologie und nicht einfach Psychologie in Theologie? Man könnte dem darin gelegenen Einwurf gegen die Religionspsychologie begegnen mit dem Hinweis, daß neben der geschichtlichen Behandlung der Theologie die Religionsgeschichte als Methode und System ihren Platz hat. In ähnlicher Weise hat Rittelmeyer einen latenten Widerspruch gegen die Religionspsychologie geäußert, indem er schon durch die Formulierung seines Themas: „Psychologie und Religionswissenschaft" einen Ausdruck dafür gab, was er a. a. O. S. 124 ausspricht: Wir sehen uns im folgenden genötigt ... die engere Frage: Welchen Wert hat die Religionspsychologie? zu vertauschen mit

der anderen: Welchen Wert hat die Psychologie für die Religionswissenschaft überhaupt? Für die Theologie mag ja zunächst gleichgültig sein, ob sie aus der theoretischen oder angewandten Psychologie ihr Rüstzeug entlehnt. Aber die Theologie hat auch eine Pflicht, wie zu nehmen, so zu geben, und da hat sie in der angewandten Religionspsychologie mitzuarbeiten, um System und Methode derselben als ein Arsenal für die theoretische Psychologie wie für sich selbst einzurichten. Das Verhältnis von theoretischer Psychologie und Religionspsychologie kehrt im Grunde überall wieder, wo die Theologie im weiteren oder engeren Sinne Anleihen nimmt bei den Profanwissenschaften, seien's die verschiedenen Zweige der Philologie, sei's die biblische Naturgeschichte der Botanik, Geologie und Zoologie oder dergleichen.

Man kann daher heute nicht etwa religiöse Psychologie im theoretischen Sinn der älteren Zeit treiben, sondern Religionspsychologie muß die Grundlage sein, in deren abgesteckten Grenzen die spezielle Untersuchung zunächst sich bewegt. Selbstverständlich können jene vielen Einzeldisziplinen der angewandten Psychologie auf die Dauer nicht lose und locker nebeneinander aufgezählt werden; der Faden aber, an dem sie fest und geordnet aufgezogen werden, ist die Grunddisziplin: die Psychobiogenesis, von der aus a) die Entwicklungspsychologie (Kinder- und Tier-, Geschichts- und Völker- wie Sozialpsychologie); b) die Abnormitäts- oder etwa Schwankungspsychologie; c) die Melioralwertspsychologie (Ethik, Ästhetik, Religion) im ontogenetischen Organismuszusammenhang und phylogenetischen Fortschritt sich ergeben. Ehe nicht die theoretische Psychologie entlastet wird von allen Einzeldisziplinen, eher wird ein geordneter und weniger dickleibiger Grundriß nicht gelingen.

Aufgabe der Religionspsychologie ist nun, die Religiosität des Einzelnen wie der Gesamtheit, des modernen Individuums wie der Vergangenheit darzustellen, dabei sowohl die spezifische Religiosität in allen ihren Einzelfunktionen und personell-differentiellen Voraussetzungen als auch die Komplexe von Persönlichkeiten, in denen die Religion mit ihren in alle Fasern der Psyche einrankenden und sie abwandelnden Wurzeln und Zweigen überwiegt, wissenschaftlich zu verstehen, d. h. nicht mit einseitigen Kategorien der

Ethik (Pflicht, „Gut“: Kaftan) oder einer nur in Tendenz oder einzelnen Terminis eines Referenten vorhandenen „Psychologie“, sondern mit allen Mitteln modern-psychologischer Biographie, die auch die Pathographie eines Paul Möbius (vgl. „Ausgewählte Werke“, Bd. 2. 3: Goethe, Bd. 4; Schopenhauer, Bd. 5; Nietzsche, Leipzig 1903/4) nicht verschmäht. Es ist ja erklärlich, daß wie zuerst die Kinderpsychologie, so die noch nicht lange aufgekommene psychologische Biographie sich stark an Abnormitäten anlehnt, sofern diese auffallender sind als die später behandelten Normalerscheinungen. Das ist auch der Grund, daß in Amerika die tatsächlich markantere Bekehrung zuerst und zumeist behandelt wird.

Auf das Verhältnis von Individuum und Sozialpsychologie, bzw. die Gestaltungskraft überragender Persönlichkeiten auf die Masse einzugehen, liegt hier wenig Anlaß vor, obgleich zur Persönlichkeit heute das Milieu, die Umwelt mit seinen Reizgruppen fast unbedingt gehört. Wenn auch bei primitiven Völkern die Beziehung der Gruppeneinheit zum einzelnen eine andere ist, als bei uns, so darf man doch nicht, wie das namentlich im Auslande geschieht, die soziologische Gruppeneinheit zu sehr als Träger des Individuums hervorheben. Auch hier werden, wie etwa auf dem Boden der Volksdichtung usw., ein oder mehrere Einzelne den Ton angeben, für den die Masse den rückwirkenden Resonanzboden abgibt. Je tiefer und reicher ein Individuum als Heros vorangeht, desto nachhaltiger wird die Wirkung sein: die Gemeinschaft ist ohne Zweifel zunächst ein Psychikderivat des Individuums, wie die Volksdichtung und Staatenbildung von führenden Geistern ausgegangen ist. Im übrigen braucht auch die Kirchenbildung Jesu zum Verständnis der Anlehnung an die eben aufstrebende Soziologie, in der der juristische Unterschied von Gesellschaft und Korporation, d. h. juristischer Persönlichkeit und Rechtsbeziehung der Einzelglieder einer biologischen Interpretation bedarf und somit einer Übertragung auf die Kirchenformen, wie sie in der katholischen und evangelischen Glaubensgemeinschaft repräsentiert werden.

Es führen diese Andeutungen hinüber zur Erörterung der

Persönlichkeit selbst, die meist auf dem Boden der Geschichte selten schon im Augenblick ihrer Lebenszeit zur Betrachtung kommt. Mag also die Darstellung von Persönlichkeiten zunächst als Aufgabe der *Geschichte* erscheinen, so ist Geschichte doch nur Voraussetzung wie Abschluß der Psychologie, die den innersten Nerv alles Menschengeschehens und -ergehens und darum die Grundlage aller Geisteswissenschaften bildet. Geschichte aber etwa als *Inhalt* im Gegensatz zur *Form* der Psychologie zu rücken, dürfte eine Überschätzung unserer noch zu einseitig geschichtlich interessierten Zeit sein. Vielmehr ist das geschichtlich erschlossene und geprüfte Material in exakt-psychologische Beleuchtung zu rücken.

Man könnte diesen vorliegenden Ausführungen entgegenhalten, daß sie zu wenig oder gar nicht methodisch in bezug auf historische Kritik (Synopsenfrage u. dgl.) der Person Jesu orientiert sind. Abgesehen davon, daß diese geschichtlichen Partien den Aufsatz ins Immense anschwellen lassen würden, möchte ich den Spieß gegen derlei Einwände umkehren und fordern, daß nicht so sehr für die hier zugrunde gelegten Voraussetzungen, die das Gemeingut von Überzeugungen über die Persönlichkeit Jesu bilden, die historisch-kritische Sonde erst nötig ist, als vielmehr für diese historisch-kritischen Untersuchungen das *psychologische* Gegenstück der Vereinbarung über die Persönlichkeit Jesu. Joh. Müller hat in einem beachtenswerten Artikel der „Christl. Welt" 1908, Nr. 32: „Inwieweit wird die Bedeutung Jesu und der Wert seiner Reden durch die Ergebnisse der historischen Kritik beeinträchtigt?" ohne besondere psychologische Fundamentierung auf zwei Seiten hingewiesen, die sich noch schärfer formulieren lassen, nämlich die *erkenntnistheoretische* und *geschichtspsychologische*. Er führt etwa aus, daß der Ertrag der historischen Kritik erst gesichert werde in unserer eigenen Gegenwartserfahrung, die abgestuft dem Grad und der Art nach noch nicht ohne weiteres allen Schilderungen der Synoptiker wie des Johannes könne gerecht werden. Was Kähler als sturmfreies Gebiet in den Erlebnissen der Urgemeinde abgesteckt hat, das bekommt also bei Joh. Müller Kraft und Frische in unseren Selbsterfahrungen.

Ferner hat Joh. Müller für das *vollständige* Geschichts-

bild der historischen Kritik unsere Eigenerfahrung als Voraussetzung gefordert. In der Tat vermögen wir nur von der Höhe meinetwegen dieser „dogmatischen Eintragung" aus die Vergangenheit zu verstehen und zu messen: Mommsen hat die römische Geschichte in ihrer Sozialpolitik usw. mit den frischen Farben einer beinahe zu modernen Terminologie geschildert. Was dieser Geschichtsforscher gewagt hat, dazu fehlt der geschichtlichen Theologie, wie es scheint, noch der Mut oder die methodische Einsicht, bei aller voraussetzungslosen Objektivität der Beschreibung subjektiv-theoretisch vorzugehen.

Immer aber ergibt sich die Notwendigkeit, die Persönlichkeit Jesu erst einmal einseitig-psychologisch darzustellen, wie bisher die Einseitigkeit auf geschichtsschreibender Seite gelegen hat.

II. Die Persönlichkeit Jesu psychologisch zu umschreiben, hat nicht nur die moderne „Lebensanschauung" als Surrogat exakter Kirchenlehre ein Interesse, sondern erst recht die Religionspsychologie, die hier eine Kombination der interessantesten Probleme gewahrt.

Die Erforschung der Persönlichkeit Jesu hat stets im Vordergrund des Interesses gestanden seit den Kontroversen der alten und reformatorischen Kirche über Natur und Willen Christi und zwar in der alten Dogmengeschichte im Anschluß an die Probleme über das metaphysische Sein und später in Anwendung auf die Abendmahlslehre. Heute ist's hauptsächlich die geschichtliche Frage: Wer war und was wollte Jesus? Was gibt die Vergangenheit an Direktiven zur Beurteilung des übergeschichtlichen Auferstandenen? Die Antworten der Dogmengeschichte bedürfen erst wieder der modernen Handhabe, um jene zu würdigen; abgesehen davon haben wir ein „berechtigtes Interesse", die rohen Schemata der Naturen und des Doppelwillens Jesu zu ersetzen durch zeitgemäßere und unserem übrigen Denken entsprechendere. Es versteht sich von selbst, daß auch in der Kirchenlehre der Zukunft, die hoffentlich mit dem für jeden Naturwissenschaftler a priori anstößigen Namen Dogmatik gründlich aufräumt, Christus der Mittelpunkt bleibt; das Christentum hängt an der Person seines Gründers; bei dieser

Person muß alle theologische Neuarbeit einsetzen, hier alle Furcht etwa vor Modernität aufhören.

Das Problem der Naturen Christi liegt in den Tiefen des Lebens der Person; diese zu ergründen, soweit überhaupt Leben, dessen Entstehung stets von Dunkel und Geheimnis umschleiert bleibt, ob im Ei oder in der Wiedergeburt, zu lüften ist, bedarf es Aufschlüsse der Psychologie und Psychobiologie, nicht der Logik, wie man früher annehmen konnte. Die Ausflucht aber, jene passe nicht, sei zu modern, wohl aber diese, die doch geistiger, aprioriischer, theologischer sei, als Naturwissenschaft, ist zu sehr Notbehelf.

Nicht nur die Unbegreiflichkeit und Vielseitigkeit Jesu zieht immer wieder ernstere und indolente Geister an, sondern auch die praktische Pflicht, sich in der veränderten Zeitlage mit den Forderungen Jesu etwa in der Bergpredigt auseinanderzusetzen; nur von dem innersten Kern der Persönlichkeit Jesu, nicht von seiner buchstäblichen Lehre aus läßt sich jene Dissonanz ausgleichen. Jede Reformation setzte mit der Klärung Jesu ein, die Massenentfremdung unserer Tage müßte in der psychologischen Darstellung von Jesu Persönlichkeit gebrochen werden. Was er aber war und brachte, sind nicht Geschichts-, Sittlichkeitswerte (vgl. „Berufsleben“ von A. Ritschl), wie man heute uns glauben machen will, sondern Seelenkräfte für alle Zeiten. Die Neuzeit hat auf den Werturteilen über das, was wir von Jesu haben, Seinsurteile von diesem unserem geistigen Besitz aufzubauen und so aufzusteigen zu dem, was Er ist. Wiederum um den eigenen Psychiktatbestand unseres Glaubens, Verkehrs mit Gott zu verstehen, müssen wir uns an dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens orientieren. Ferner die niederen Religionsformen der Völkerpsychologie, Soziologie und Geschichte von Primitiven lassen sich nur überblicken von der Höhe des Christentums, in dem die „Persönlichkeit“ selbst in der katholischen Verkapselung kirchlicher Soziologie eine große Rolle spielt.

Auch die Persönlichkeitskultur (vgl. den Aufsatz von Koch und Joh. Müller in der „Christl. Welt“, 1908, Nr. 23, 25 und 27) drängt darauf, die Person Christi als der „persönlichsten Person“

habhaft zu werden. Joh. Müller findet a. a. O. in Jesu „den Anbruch der Menschwerdung, der in der Entwicklung der Menschheit dieselbe Rolle spielt, wie die Entstehung des ersten Lebens in der Natur". Persönlichkeit sei ein Geheimnis, das wir praktisch ergründen durch Erleben; an dieser „Empfindung" des Innewerdens sei das Gefühl, die Stimmung etwas Sekundäres. Jesus ist für Joh. Müller der Weg, auf dem wir das psychobiologische Wesen des Christentums erproben; Christentum sei zur Religion erstarrt, jetzt erst wieder sei es im Begriff, uns zu wahrhaften Menschen reifen zu lassen, ein Gedanke, der sich dem Bestreben von W. James annähert, sofern derselbe durch seine „Varieties of Religious experience" ein study in human nature, eine Erfahrungskritik des Unterbewußten liefern wollte; der deutsche Übersetzer Wobbermin hat leider diese Tendenz in die einer Religionspsychologie verschoben und meines Erachtens den Autor schon im deutschen Untertitel vergewaltigt [4]).

Es ist schade, daß Joh. Müller zu sehr in den Bahnen einer selbstfabrizierten Psychologie sich ergeht. „Persönlichkeit" ist doch irgendwie ein festumschriebener Wert von Psychik-Tatsachengruppen, eine psychobiologische Komplexeinheit, die die Grundlage aller Erfahrung und alles Wachstums bildet. Persönliches Leben deutet psychobio-genetisch wie -kinetisch auf Ursprung, Entwicklung und eine Reihe von Funktionen; Leben geht aber stets von einem festen Herzpunkt, dem alten punctum saliens aus, hat seinen bestimmten Nähr- und Mutterboden, den es umgestaltet, aber auch von dem aus es sich reicher und differenzierter erhebt. Man mag von Persönlichkeit wie bei allen psychophysischen Begriffen sensu strictissimo, strictiore und stricto reden, aber der schlichte Sprachgebrauch, an den man gut tut, sich anzulehnen, gebraucht „Persönlichkeit" wohl meist im spezifisch psychologischen Sinne und zwar nicht einer Differentialrechnung vom Werden, sondern eines Gewordenseins, das freilich auf Fortschritt angelegt ist. Vielleicht liegt der Lebenskeim des gesamten psychophysischen Organismus in jenem Herzpunkt der Persönlichkeit, die zunächst eine rudis indigestaque moles von Determinanten ist. Persönlichkeit dürfte, um mit einer morphologisch-funktionellen Psychobiologie zu operieren, ein

ontologischer Komplex sein, in dem die Funktionen sich erweisen als höhere, innere, spontane, reaktive, autonome, selbstbewußte und selbstbestimmende, kurz als egofugale im Gegensatz zu den peripherischen, von außen ausgelösten egopetalen. Eine besondere Tatsachengruppe, die bei der Persönlichkeit in Betracht kommt, ist die des „Gemüts", das vorläufig einseitig bestimmt ist durch die „Affekte", wie die „Persönlichkeit" durch das vieldeutige Erleben, Erfahren. Es dürfte ein glücklicher Wurf sein, den Heinrich Maier in seiner „Psychologie des emotionalen Denkens", Tübingen 1908, geboten hat, daß er nämlich den Intellekt und das Gemüt in ihren einheitlichen Zusammenhängen dargestellt hat. Ob freilich die Arbeit den modernen Ansprüchen ohne weiteres genügen wird, muß die weitere Verhandlung ergeben: Ausgang und Standpunkt bei Maier dürfte noch zu sehr die Logik sein. Hier kommt's darauf an, das Begriffsschema der Persönlichkeit zu erfüllen mit reinlichen Scheidungen von Emotionen und Affekten womöglich auf Grund oder in Anlehnung an physiologisch-anatomische Tatbestände. Je häufiger der Ausdruck Emotion und Affekt auftaucht, desto nötiger ist seine Klärung. Emotion ist doch wohl die Bewegung, die von der Zentralstelle des Gemüts aus in der Richtung aufs Psychikalische, besonders auf die Welt des Intellekts ausgelöst wird. Der Affekt dagegen divergiert vom Gemüt aus in anderer Richtung als die Emotion, nicht sowohl ins Psychikalische, wie diese letztere, als ins Somatische. Hübsche Beiträge zur Persönlichkeitspsychologie namentlich aus der Kinderpsychologie wie der klinischen Beobachtung von Altersblödsinn und dergleichen bietet E. Bleuler, ordentlicher Professor der Psychiatrie in Zürich, „Affektivität, Suggestibilität, Paronoia", Halle/S., Karl Marhold, 1906, besonders in seinem ersten Teile; Theorie und Verarbeitung könnte weitergeführt sein. Jedenfalls ist Persönlichkeit als Wesen des Menschen nicht irgendein Abstraktum, sondern eine konkret für uns raumzeitlich denkende Menschen provisorisch und arbeitshypothetisch zu lokalisierende Region (vgl. den Aufsatz von Kowalewski über „Kritik des Pantheismus" in „Religion und Geisteskultur" 1907, S. 61 f.).

Bezüglich der Fassung des Gefühls mag Joh. Müller a. a. O.

im Recht sein, die seelische Stimmung von Lust und Unlust als etwas Abgeleitetes anzusehen. Eine nicht uninteressante Studie der Lippsschen Schule über „Die biologische Theorie der Lust und Unlust" von Nadejde, Professor der Philosophie in Bukarest, Leipzig (W. Engelmann) 1908, läßt am Schluß (S. 98) die „Lust den Ausdruck, das Zeichen sein, daß ein seelischer Vorgang zur seelischen Assimilation geneigt, die Unlust dagegen, daß ein seelischer Vorgang zur seelischen Assimilation nicht geneigt sei". „Das Unlustvolle kann sogar eine besondere Steigerung der Leistungsfähigkeit gemäß dem Gesetze der Stauung hervorbringen, so daß es der Seele gelingt, gerade dadurch die Hemmung, d. h. das Unlustvolle zu überwinden und zu ihrem Rechte zu kommen." „Die Unlust ist so wenig abnorm wie das Eingehen oder Vorhandensein fremder Elemente im Körper, wenn sie gesetzmäßig und zur rechten Zeit ausgeschieden oder verwertet werden."

Dies Ursprüngliche, der Psychiklebensvorgang, heißt bei Joh. Müller Empfindung; diese als Grundfunktion für niedere Sinneswahrnehmungen von der Wissenschaft festgelegte Bezeichnung muß entschieden endlich auch von den Laien für Charakteristik der höheren Zentren der Persönlichkeit vermieden werden. Den Grundvorgang werden wir als einen biologischen vorläufig kaum ergründen: es muß hier die wie so oft stellvertretende Theorie genügen. Ob man eine (mechanische) Assimilation voraussetzt oder (persönliche) Erfahrung oder wie ich in dieser Zeitschrift 1906, S. 302, vorschlug, (funktionelle) Ästhesie (vgl. zum Recht dieser Bezeichnung den Namen: Ästhesiometer), wir werden mehr oder weniger diesen Grundvorgang messen und bestimmen erst an dem Gefühl: es ist gut, daß man sich über diese prinzipiellen Fragen klärt zur Vermeidung babylonischer Sprachverwirrung, gegen die der im August 1909 versammelte Internationale Kongreß für Psychologie in Genf in dankenswerter Weise durch besondere Beratungen und Maßnahmen angekämpft hat.

Auch an Koch a. a. O. kann nicht die Bitte unterlassen werden, seine Ausführungen psychologischer zu orientieren; darauf läuft wohl der Vorwurf von Joh. Müller hinaus, daß Koch zu viel mit der veralteten „Idee" arbeite. Person ist nicht im Sinn

des klassischen Idealismus eines Herder, Goethe, Kant zu verstehen, die eine sittlich-harmonische Durchbildung im Auge hatten, erst recht nicht im metaphysisch-substantiellen Sinn der drei göttlichen Personen. Was Koch meint, faßt er zusammen in die zwei Komponenten der Persönlichkeit, das enthusiastische und individualistische Moment. Der Enthusiasmus soll zunächst aber die Tendenz zum Unmittelbaren', wie sie durch die moderne Persönlichkeitskultur hindurchgehe, bezeichnen; es sei das aber nicht Mystik, von deren reinen, passiven Art Koch die Aktivität und Kraftentfaltung des Enthusiasmus unterscheiden will. Dieser, ein Abkömmling der Mystik, wolle seine Kraftquelle nicht im ethischen, sondern überethischen [5]), unmittelbaren Erlebnis suchen. Demgegenüber sei darauf verwiesen, daß das unmittelbare Erlebnis doppelsinnig ist; die mystische Unmittelbarkeit nämlich läßt in einer Form von Position Vorgang und Gegenstand der seelischen Funktion ineinander verschwimmen, „verwachsen", wie sich der psychologische Ausdruck eingebürgert hat, die Persönlichkeitskultur redet dagegen in einer Art Negation von Unmittelbarkeit, nicht sowohl beim Gegensatz zwischen Vorgang und Gegenstand, als zwischen zentraler und peripherischer Funktion; im letzteren Falle ist die Reflexion des Intellekts von der Unmittelbarkeit des Erlebnisses, die in subliminalen, unterbewußten Sphären der Psyche, den Quellpunkten persönlichen Lebens abläuft, ausgeschaltet, im ersteren Fall hat das Unmittelbare mit völlig verschiedener Bedeutung die Anfangsstufe seelischen Lebens, für die die sinnliche Empfindung Prototyp ist, zurückgewonnen, aber in einer zentralen Höhenlage eben der persönlichen Erfahrung, einer Ästhesie, wie ich vorher vorschlug. Dieser Doppelbegriff des Unmittelbaren, nämlich den einer Verknüpfung und einer spezifischen Funktion, einer Verwachsung und Ästhesie sind scharf auseinander zu halten; daß bei der Ästhesie ebenfalls eine Verbandsform von Funktion und Gegenstand vorliegt, darauf kommt es hierbei gar nicht an.

Im einzelnen soll der Enthusiasmus bei Koch eben die Unmittelbarkeit der Erfahrung, der Individualismus die personhafte Verwirklichung einer Idee ausdrücken. Bei allem schweren logistischen Rüstzeug, mit dem Koch in Ermangelung ernsterer Psy-

chologie meint operieren zu müssen, können wir doch seinen Ausführungen die zwei Konstituenten der Persönlichkeit entlehnen, einerseits die Komplexeinheit des Individuums, anderseits das Drängen auf inneres Erleben; Begriffe, die sich aus der Ausschaltung der Außenwelt sowie der äußerlichen Reflexion für den modernen Wirklichkeitssinn und die praktische Selbstbehauptung als Reaktion auf den allverzehrenden Sozialismus ergeben.

Methodisch sei noch zur Persönlichkeitsanalyse verwiesen auf die Familienforschung des Gießener Psychiaters Sommer; es wird der Persönlichkeitsuntersuchung so durch jene Bestrebungen besonders die Kinderpsychologie und Vererbungstheorie nahegelegt; letztere findet eine gesunde und praktische Auslegung bei Förster, „Jugendlehre", Berlin (Georg Reimer), 26.—30. Tausend, 1907, S. 675 f., in dem Abschnitt über Erziehung und angeborene Anlagen, sowie Pathologie und Moralpädagogik: der letztere Punkt mag für die Persönlichkeit Jesu bei uns zunächst von geringerer Bedeutung sein, bei denen aber, die Jesu seelische Normalität anfechten — und das sind Psychologen und Theologen gar manche — ist auch dieser Punkt zu vermerken. Auf dem psychologischen Kongreß in Gießen 1904 stellte das Pariser Laboratorium die Veröffentlichung von exakten Persönlichkeitsberichten bedeutender Männer nach Art von Krankenanamnesen und Tagebüchern in Aussicht. Was namentlich im Ausland in dieser Beziehung erarbeitet ist, fällt in das Gebiet der Charakterologie. Schließlich ist ein Aufsatz von W. Fuchs über Persönlichkeitsanalyse im Sinne der experimentellen Fragebogen-Psychologie zu finden im „Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie", Bd. 18, S. 533 f.; es werden untersucht 1. Erlebnisse, 2. Leistungen, dabei kommen in Betracht u. a. apperzeptive Vorgänge, Affektreaktionen, bzw. Begleiterscheinungen, sowie somatophysiologische Reaktionen, bzw. Begleiterscheinungen. Ob nicht mutatis mutandis solche Schemata auch bei geschichtlichen Untersuchungen von Persönlichkeiten angewendet werden können?

Ist so erst die Persönlichkeit Jesu in seiner Eigenart als Gottgesandter und Menschenerlöser auf eine psychologische Formel gebracht, dann kann die exakte Kirchenlehre oder Glaubenstheorie

sich fest und klar aufbauen. Die Psychologie des „Dogmas", bzw. die psychologische Entstehung desselben als ein Problem in unserer Zeit, die ja viel an Problemriecherei leiden soll, aufgegriffen zu haben, ist ein entschiedenes Verdienst von Weidel in einem beachtenswerten Aufsatz der „Zeitschrift für Religionspsychologie" 1908, II, 1. Er unterscheidet an der Hand von Erörterungen über Luthers und Kants Auffassungen betr. Wesen der Religion, als Dogmen 1. Glaubensvorstellungen, die als Phantasiedichtungen ein Vikariat der Gefühle darstellen, wie ich es im Sinne von Weidel und in Anlehnung an psychologische Wendungen ausdrücken möchte, 2. Verstandessätze, die theologisch weiter verarbeiten und systematisieren, was an Gleichnissen, Symbolen in den Glaubensvorstellungen mit ihrer subjektiven Gewißheit aufgespeichert war; diese Verstandessätze erheben so leicht die Prätension der objektiven Gewißheit, weil ihnen das Ferment des Verstandes anhaftet, aber sie bieten nur einen Versuch, das mit den Mitteln der jeweiligen Geisteskultur zu deuten, was in den Glaubensvorstellungen des primären Erlebnisses markiert war. Wenn Weidel bei seinen Ausführungen den „Ursprung aller Theologie, d. h. aller verstandesmäßigen Bearbeitung der Glaubensvorstellung, im Gefühl einer Disharmonie" sieht, so ist das doch wohl eine intellektualisierende Einseitigkeit. Die Verstandesarbeit hat auch sonst andere Motive als die des Ausgleichens von „Widersprüchen", etwa das Bedürfnis des praktischen Lebens, des Beschreibens der hypothetischen Ergänzung; so wird es auch bei der Spekulation über die Glaubensdichtungen und ihrem Verhältnis zum übrigen Weltbild sein. So viel steht aber fest, daß das religiöse Erlebnis das Primäre, jene Glaubensvorstellungen das Sekundäre sind, erst recht aber die Spekulation der Verstandessätze, die jedoch zur Rechtfertigung des Glaubens berechtigt und nötig sind: Glauben und Wissen gehören also getrennten Sphären unserer Psyche an, können also daher sich gar nicht widersprechen.

Ist somit erst einmal die Persönlichkeit Jesu auf eine befriedigende psychobiologische Formel gebracht, dann wird es die Aufgabe sein, nicht Widersprüche, die gar nicht vorhanden sind, zu überbrücken, sondern die Wirkungen des Erhöhten, der gerade von

seiner terrestrisch-empirischen Erscheinung aus zu begreifen ist, zu verstehen. An dieser Schilderung geschichtlicher Erscheinung mag noch etwas Transitorisches und Transzendentales von Glaubensvorstellungen haften, der Kern aber des Erlebnisses, das wir von dem Erhöhten aussagen, ist Tatsache, von der aus wir uns freilich nicht begnügen mit logischen Unterscheidungen von Zweinaturen und Idiomata, mit „Stellvertretereinheit" und „Wesenseinheit" mit Gott. Alles muß orientiert werden an modernen Begriffen der Persönlichkeit und deren Korrelaten der Psychobiologie und dergleichen; die Glaubensvorstellungen werden konsolidiert an unserer eigenen „Erlösung von der Welt", in der Kaftan das Wesen des Christentums erblickt (vgl. seinen Aufsatz in „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 1908, Heft 4: „Warum kennt die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinne? Und wie läßt sich diesem Mangel abhelfen?"). Diese Erlösung oder Errettung ist aber der negative, physikalische und für die Theologie wohl unbrauchbare Ausdruck für die psychobiologische Hebung und Förderung unserer Persönlichkeit, wie sie sich namentlich in der Psychobiologie unserer „Welt", bzw. unserer Affekte und Emotionen wiederspiegelt (vgl. oben über diese Unterscheidung), die uns ohne Zweifel innerlich verständlicher sind, als dunkle Idiomata und göttliches „Wesen".

Worum es sich hier handelt, ist die Methode festzustellen, durch die wir der Person Jesu habhaft werden, es ist a) die geschichtspsychologische, b) die individualpsychologische der christlichen Eigenerfahrung; beide Formen ergänzen und befruchten sich, wie schließlich jede Erkenntnistheorie die Geschichte voraussetzt und anwendet.

III. Die Persönlichkeit Jesu läßt sich nicht genügend unter dem Schema des religiösen oder sittlichen Heros oder Genies begreifen, da hier das qualitativ Einzigartige und Neue, das sich freilich an Hergebrachtes anlehnt, in Jesu „Wollen" nicht zum Ausdruck kommt.

Es liegt zunächst nahe, Jesu Persönlichkeit unter dem Schema des Heros auf dem Gebiete der persönlichen Tat, des Willens

oder unter dem Schema des Genies auf dem Gebiet des Erkennens zu begreifen; die erstere Betrachtung nähert sich leicht der Ästhetik, die andere der Psychiatrie, sofern die Untersuchungen der letzteren Kategorie auf Gleichgewichtsstörungen der Psyche zurückgeführt sind (vgl. den übersichtlichen und klaren Aufsatz von Isserlin, Zur Psychologie des Genies in „Umschau" 1905, S. 208 f., außerdem vielleicht das von Isserlin nicht zitierte, wohl weil ältere Buch von Hirsch, Genie und Entartung, eine psychologische Studie mit Vorwort von Prof. Mendel, Berlin und Leipzig, O. Coblentz, 1894, 2. Aufl.), während die der ersteren, ästhetisierenden Betrachtung von der geschichtlichen Wertbeurteilung aufgegriffen sind (vgl. Carlyles Helden); gerade jetzt ist ja die Betrachtung Jesu als eines Helden en vogue.

Wenn die Kunst nach der Tradition Jesum als milden, sozialen Fürsorger des Pauperismus darstellte (Fritz von Uhde), so hat schon im Jahr 1878 Max Klinger in acht Federzeichnungen „zum Thema: Christus" sich für die heroische Auffassung bekannt. Aber er blieb mit dieser Art Übermenschen allein, von dem es mancherlei Nüancen gibt (vgl. Beyschlags Idealmenschen). Auch die vielgenannte Wanderausstellung von Christusbildern vor achtzehn Jahren in den deutschen Städten zeigte keine Darbietung in heldenhaftem Sinne. Immer überwog die Tradition des Dulders, Sanftmütigen, die einseitig sein mag, aber auch nicht ebenso einseitig durch den Heroismus übermalt werden darf. Wir verdanken wohl zum Teil der Ritschlschen Schule die Anregung, den Christustyp als Heros im Berufsleben zu prägen, wie es der Lehrer jener Schule von der Lutherschen Zeichnung des Christenmenschen übernahm. Eine Unterlage zu genauerer Prüfung gibt vielleicht die Arbeit von Lic. G. Pfannmüller: Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig, B. G. Teubner.

Diese Charakteristik der Person Christi als eines Heros hat Weidel a. a. O. versucht; er redet öfter von vulkanischer, schroffer, impulsiver Stoßkraft Christi und übersieht, wie mir scheint, die Synthese des vorwärts drängenden Erretters und zugleich mild sich herablassenden Erlösers. Man kann dabei nicht behaupten, daß Weidels klare Arbeit, deren Überblick nur etwas durch Mangel

einer Inhaltsangabe erſchwert wird, den Untertitel „Pſychologiſche Studie“ ohne weiteres beanſpruchen darf. Die bedauerliche Art, die heute außerhalb der pſychologiſchen Fachkreiſe unter „Pſychologie“ eine Art geſchichtsmäßiger Pſychographie verſteht und wenig von pſychotheoretiſchen Verſuchen ſpüren läßt, iſt hier übernommen. Bei aller Anerkennung von theologiſcher Schulung und gewiſſer Originalität erhebt ſich die Broſchüre von Weidel nicht über die überholten und abgebrauchten Kategorien einer traditionellen Populärpſychologie. Weidel will Jeſum als Willensmenſchen kennzeichnen, aber er verſteht unter Willen faſt nur die ſeeliſche Bewegung, die leidenſchaftlich-inteuſiv einherfährt, wie er denn Jeſum als Herrenmenſchen bezeichnet (S. 10) und ſein Temperament einſeitig als choleriſch (S. 15) anſpricht. Von einem ſittlich-regulierten Willen, der die Verhältniſſe und Perſonen abwägend verſchieden behandelt, merkt man in der Darſtellung von Weidel wenig: hier und da nur tritt eine gelegentiche Retouche der ſtarken Linien auf; dieſe ſind aber vollberechtigt als Selbſtbeherrſchung, moraliſche Sicherheit, Perſon gewordener kategoriſcher Imperativ gezeichnet, der nicht von außen, ſondern von ſich aus die ſittlichen Maßſtäbe entnimmt. Die friſche Arbeit macht den Eindruck, als ob das Schema des Voluntarismus, der im Willen das Primäre der Pſyche ſieht, zu Übertreibungen verleitet hätte. War Jeſus bisher als Lehrmenſch für den Intellekt angeſehen oder als Gefühlsmenſch, ſo fehlte noch der Verſuch eines Willensmenſchen in unſerer mehr auf Können denn auf Dichten und Denken bedachten Zeit. Die Wahrheit wird auch hier in der Mitte liegen, in jenem Ausgleich der verſchiedenen Funktionen, wie David Strauß und Wellhauſen in Jeſu eine griechiſche Schönheit voll Harmonie beobachteten, die freilich nicht zu ruhig ſein darf.

Ein Heros iſt Jeſus nicht oder nur in abgeleitetem Sprachgebrauch, in indirekter Weiſe; dazu iſt er zu ſehr auch nach Milde und Stille abgetönt. Was er Neues und Einzigartiges gebracht hat, iſt zunächſt gar nicht zu ſehen und zu meſſen: es liegt im Geheimnis ſeiner Perſon und der Perſonen, auf die er wirkte, während ein Held irgendwie greifbare Erfolge darbietet. Es bleibt vorläufig alles, wie es war, aber im Innerſten tritt eine völlig

andere Auffassung und Gruppierung der Ereignisse und Leistungen der Welt auf, die erst allmählich eine sichtliche Umgestaltung aller Lebensverhältnisse herbeiführt. „Persönlichkeit" erweist sich ja nicht sowohl in „konstitutiven" Vorgängen als in „regulativen", wie das dem Leben überhaupt eigentümlich ist. Die Wirkung eines Heros und Genies verläuft zunächst in den konstitutiven Vorgängen (der peripherischeren Zentren; wie des Intellekts, der phantasiven Apperzeption u. dergl.), die allerdings auch von den tieferen Sphären der Persönlichkeit aus reguliert werden. Es ist die Eigenart höherer Geisteswirkung wie aller Pädagogik, daß sie nicht in die Augen fällt, sondern langsam die inneren Zusammenhänge fördert und bereichert. Was Jesus wollte, ist auch nicht in einem System von Wahrheiten zusammenzufassen, die so oder so als übernommen nachgewiesen sind. Er war kein Genie im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Auch im psychologischen Sinne kann er nicht als solches gelten, welche Theorie über das Genie man auch aufstelle; ob man mit Lombroso das Genie als Degenerationspsychose aus der Gruppe der Epilepsie ansieht, oder mit Möbius als seelische Disharmonie, die sich aus der einseitigen Arbeitsleistung der einen Energieart erklärt, ob man die feinen Köpfe verehrt als die übrige Menschheit überragende Bergesgipfel (Weidel) oder ob man die Genies in der Klasse der Deséquilibrés zusammenordnet; es fehlt bei Jesus der äußere Glanz oder das Stigma, das bei Goethe die Periodizität, bei Nietzsche die Maßlosigkeit, bei Schopenhauer der Pessimismus war, bei den meisten Großen das taedium vitae ist.

Jeder Quantitäts- oder Intensitätsvergleich von Jesus und den Menschen ist hinfällig, es ist ein Gleiches und doch qualitativ Neues, wie das Edelpfropfreis Gleiches und doch Neues auf dem Wildling gebiert, wie die Kohlenstoffatomstruktur des Diamanten ähnlich und verschieden ist vom Teer.

IV. Die Persönlichkeit Jesu ist erst recht nicht eine pathologoide Erscheinungsgruppe, sei's von akuter Psychose, sei's von sittlich-psychikalischer Unternormalität (Ekstase).

Joh. Naumann hat in einem Aufsatz der „Christl. Welt",

1906, Nr. 12: „Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters", zwei Bücher von Rasmussen und Looften besprochen und dabei auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß die Theologie sich mit der Psychiatrie gerade im Punkte der Persönlichkeit Jesu auseinandersetze. Der frühere Kandidat der Theologie Rasmussen sei zu wenig psychiatrisch, Looften zu wenig geschichtlich geschult, jener sehe in Jesu Geistesstörungen auf epileptischer Grundlage, dieser eine Form der Paronoia. Die beiden Bücher sind nach Naumann typisch für eine ganze Reihe von Stimmungen. Die Debatte selbst sei mit ruhiger Sachlichkeit vor dem Forum der Theologie und Psychiatrie zu führen. Dann aber ergebe sich, daß die Angst Jesu in Gethsemane unmöglich aus der epileptischen Anlage zu erklären sei, sofern diese Angst sehr motiviert ist und abklingt in starkes Siegesbewußtsein. Die Krankheitssymptome, die Rasmussen nach Naumann aus einem Lehrbuch der Psychiatrie und zwar dem Kapitel oder der Theorie über Epilepsie entlehnt hat, lassen sich in das Lebensbild Jesu gar nicht einordnen. Nicht minder oberflächlich verhält es sich mit der Paronoia, die von Looften in dem Selbstbewußtsein als Messias gefunden wird. Aber die Paronoia stimme gar nicht zu der Selbstbeherrschung, die Jesus in den Leidensstunden von Gethsemane und Golgatha übt. Sensationsluft und eifriges Wahrheitssuchen sind bei beiden Autoren im Spiele. Es kommt darauf an, daß die Theologie psychiatrisch genug geschult ist, um dergleichen Übermaß abzuschlagen. Im einzelnen hat Niebergall die Übergriffe von Rasmussen energisch abgelehnt in einer Kritik der „Zeitschr. f. Religionspsychol.", 1907, Heft 5, als deren früherer Mitherausgeber ich noch jene die Medizin in die gehörigen Schranken weisende Besprechung veranlaßt habe.

In die Kategorie der Unternormalität ferner rückt Baumann a. a. O. die Person Christi, sofern er nicht nur die Person des Heilandes, sondern überhaupt „ausgeprägte Religion" als mit Nervenüberreizung behaftet dekretiert. Die Broschüre gibt im Sinne der Psychiatrie eine Exegese vom Evangelium Markus als der Grundlage von Matthäus und Lukas; unter wissenschaftlicher Methode versteht Baumann dabei die geschichtliche, deren Ziel ist,

Analogieerscheinungen festzustellen, die für jene älteren Überlieferungen anwendbar sind. Die Schrift, die wenig Kenntnis von der modernen Religionspsychologie verrät, kommt zu dem von Baumann wohl vorauszusehenden Resultat, daß das Christentum eben wegen jener Nervenüberreizung des Stifters nichts sei als höchstens ein Helfenwollen.

Die These schließlich, daß Jesus Ekstatiker sei, vertritt eine Sonderform der Ab-, bzw. Unternormalität, und hat eine Reihe von Anhängern gefunden auch unter den Theologen. Mehr oder weniger, so oder so, nähern sich dieser Ansicht bezüglich des eschatologischen Selbstbewußtseins Jesu ein Joh. Weiß, Duhm, Gunkel, Weinel, besonders auch Rink, Jesus als Charakter, Leipzig 1906 und O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? Tübingen 1903. Die letztere Schrift hat in einer Besprechung von Lobstein in der „Theolog. Literaturzeitung" die gebührende Abfertigung erfahren wegen der unzulänglichen Prägnanz, die dem Begriffe: Ekstase zuteil wird. Es ist allerdings auch bedauerlich und kennzeichnend für die Wissenschaftlichkeit der modernen, speziell religionsgeschichtlichen Theologie, daß ein solch verdienter Forscher wie O. Holtzmann die Ekstase nur philologisch-sprachlich statt psychologisch orientiert, daß er infolge des vieldeutigen und dehnbaren Maßstabes dieses Begriffs auch zu den willkürlichsten Resultaten gelangt: das Heilige Abendmahl sei ekstatischer Art, in Jesu Wundern äußere sich sein ekstatisches Wesen ebenso wie in den Leidensweissagungen; die Versuchung Jesu beginne mit Ekstase und endige mit Gottes Wort usw.

Es ist dieselbe Verwirrung im Begriff der Ekstase, wie sie bei Beck, Die Ekstase, ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde, Bad Sachsa/Harz 1906 [6]), 255 S., begegnet, der in ziemlich oberflächlicher Weise alle höheren Regungen und Ansichten eines Schleiermacher, Comenius und erst recht eines Paulus in einen Sammelsuriumtopf von Ekstase tut. Sobald Jesu Persönlichkeit von diesem Gesichtspunkt aus angefaßt wird, versinkt dieselbe in alle Tiefen von Inkoordination und Irregulation: mit krankhafter Steigerung des Gefühls- und Willenslebens tritt Schwund des Bewußtseins und der Hemmungen ein, bei dem jede sittliche Moti-

vitation aufhört und eschatologische Überhebung anfängt. Was früher als prophetische Intuition verstanden wird, das legt man heute als Ekstase aus; es tut dringend not, daß eine Begriffsdifferenzierung der verwandten Synonyma psychologisch-methodisch vorgenommen werde. Was die Ekstase als solche kennzeichnet, ist der Schwund des Bewußtseins, das mit Recht als Norm menschheitlichen Geisteslebens überhaupt, sowie als Grundlage für individuell-seelische Vorgänge gilt; eine Grenze zwischen Krankheit und Gesundheit der Seele ist mit dieser Norm natürlich nicht indiziert, wie das oft vergessen wird. Ekstase ist kein besonderer Vorgang, sondern ein Zustand, bei dem die bisherigen Psychikzusammenhänge sich lösen und ändern, eine Tatsachengruppe, in deren Mittelpunkt und kausalem Ausgang eben der Schwund des Bewußtseins steht. Bei aller wechselnden Mannigfaltigkeit der Phänomene ist jener Schwund als integrierendes Kennzeichen festzuhalten; in dieser Weise dürfte der Sprachgebrauch sowie die Mehrzahl der Autoren die Ekstase umschreiben. Jede Verwischung dieses wissenschaftlich streng zu begrenzenden Tatbestandes führt zur Verwirrung, die wir bei der Darstellung psychiatrischer Krankheitsbilder zum Teil noch beobachten (vgl. dementia praecox, paranoia usw.). Enger und unterschieden von der Ekstase scheint die Begriffssphäre der „Verzückung", die wegen der Verschwommenheit und Minderhäufigkeit des Sprachgebrauchs nicht so sehr zur Einführung in die Wissenschaft sich eignet. In „Verzückung" liegt Schwund des Bewußtseins und zugleich Enthusiasmus, sofern im letzteren eine übernatürliche, d. h. eine scheinbar unmotivierte und auf den Bahnen der egopetalen Wahrnehmung zuströmende Beeinflussung von außen ausgedrückt wird. „Verzückung" ist ein Mischvorgang von Ekstase und Enthusiasmus: Verzückung enthält Schwund des Bewußtseins und die reproduktiv-apperzeptionellen Kombinationen, die da ohne „merklichen" Reiz als Phantasien auftreten, in Wirklichkeit aber doch ihre subliminale Ursache in der Außenwelt haben können; es geht hier nicht ab ohne psychotheoretische Deutung, nach der von den einen, bzw. der nachträglichen Erfahrung der Ausgang in die zuströmende Sphäre (Gott), von anderen in das Zentrum (Persönlichkeit) oder dessen Leitungsbahnen selbst verlegt

wird. Dagegen umfaßt Begeisterung eine vorgangsmäßige Reihe von egofugalen Tatsachen, in denen sich die Fülle der Persönlichkeit entäußert. Begeisterung läßt nicht oder nur in geringem Maße das Selbstbewußtsein vermissen; sie unterscheidet sich vom Enthusiasmus durch die völlig andere Richtung, dieser von außen, jene von innen, dagegen von der Ekstase, sofern diese einen Zustand, jene, die Begeisterung, eine Reihe von Vorgängen bezeichnet und zwar vollbewußter Art.

Nach diesen Ansätzen dürfen wir für Christum Enthusiasmus und Begeisterung in Anspruch nehmen, nimmermehr aber Ekstase. Je mehr heute die Ekstase zur Deckung aller möglichen Tatsachen gesteigerten Gefühls und Willenslebens gebraucht wird, desto mehr tut eine Säuberung und Scheidung not; methodisch-wissenschaftlich kann das nur geschehen, wenn man nicht an der Geschichte, sondern an dem dieser zugrunde liegenden Psychik-Tatbestand die Einzelgruppen ablieſt.

Wenn wir erst entwöhnt sind, der Abnormalität stillschweigend etwas Krankhaftes beizumischen, wenn wir vielmehr unter Abnormalität wieder auch Übernormalität verstehen gelernt haben, dann wird die Einordnung der Persönlichkeit Jesu in Kategorien des Menschentums eher gelingen. Mag das Genie neben seinem Licht auch menschliche Schattenseiten zeigen, bei Jesus ist alles in den Tiefen der Persönlichkeit, mit denen Genie und Heros nichts zu tun haben, ausgeglichen zur staunenswerten Harmonie und Fülle.

V. Die Persönlichkeit Jesu kann annähernd allein unter dem psychobiologischen Gesichtspunkt ausgedrückt werden, d. h. eine neue Psychik-Lebensform ist in die Psyche der Menschheit eingetreten, eine Zwischenstufe zwischen Mensch und Gott in der Stufenskala aller Lebensformen (Schleiermacher).

Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre § 9 und 10 und zwar nur in Auflage 1 eine Stufenskala der Bewußtseinsformen aufgestellt, mit denen man die Spezifizität von Lebensformen umschreiben kann; er unterscheidet dabei das tierische, sinnliche (gewöhnlich menschliche) und spezifisch christliche Bewußtsein. Dies höhere Bewußtsein, wie es in der Persönlichkeit des Christen sich

ausprägt, pflegt er als Selbstbewußtsein auszugeben. Wenn er dies Bewußtsein auch das Gefühl der Abhängigkeit nennt, so läßt er keinen Zweifel darüber, daß dies Gefühl etwas anderes sei als die dem normalen Menschenbewußtsein zugeordneten Gefühle der Furcht, der Liebe usw.; das Selbstbewußtsein verhält sich zu den Gefühlen wie das Unendliche zum Endlichen: es liegt wohl die Ästhesie im obigen Sinne vor. Wenn dagegen auch die moderne Psychologie die gesamte Psyche mit Bewußtsein umschreibt, besonders aber die der Persönlichkeit (vgl. Ribot, les maladies de la personnalité), so dürfen wir in Schleiermachers Bewußtsein den Konfizienten eines Sonderlebens finden; die aufsteigenden Lebensformen sind hier auf den psychologischen Nenner des noch heute nicht völlig geklärten Bewußtseins gebracht. Man kann an der Hand der neueren Entwicklungslehre, die ich jedoch hier, um überflüssigen Streit abzulehnen, nur entwicklungskomparativ, nicht entwicklungsgeschichtlich verstehen möchte, das etwas rohe Schema eines Schleiermacher feiner differenzieren, anheben mit den Algen, die die Grundbedingung alles Lebens sind und fortschreiten zur Tierreihe. Bekanntlich hat z. B. Fechner jener Bewußtseins-Stufenfolge einen Unterbau in der vegetativen Lebensform der Pflanzenwelt gegeben. Misch- oder Zwitterformen zwischen Pflanze und Tier bilden eine Zwischenstufe, wie sie auch zwischen Tier und Mensch behauptet ist: in der Natur gibt's ja keine Sprünge, sondern immer leise Übergänge. Ja der Mensch trägt in seinem psycho-physischen Organismus das vegetative Element der Pflanzenwelt wie das animalisch-sinnliche der Tierwelt mit sich herum; die niedere Lebensform ist, wenn nicht der Mutterboden des Entstehens, so doch der Nährboden des Wachstums für die höhere Form. Diese bildet und regelt, jene gibt Stoff und Gestalt. Jene ineinanderfließenden Grenzen sind erst recht auf der höchsten Stufe des Individuums, der der Persönlichkeit zu bemerken: wir tragen ein doppeltes Ich in uns, wie der Apostel Paulus klagt, nicht nur in bezug auf die Qualität, sondern auch bezüglich der Quelle und Richtung. Ja das ganze Neue Testament hebt den Abstand des natürlichen und christlichen Bewußtseins zur Genüge hervor als Gegensatz von Fleisch und Geist,

Finsternis und Licht, Tod und Leben, Welt und Gott. Man darf dabei nicht die höhere Stufe als abnorm, ekstatisch, trunken, psychiatrisch-klinisch herabziehen, wie der tiefer stehende Neger über den Europäer, der Tor über ihm unverständliche Ordnungen und Wahrheiten verächtlich lacht.

Von dieser empirisch-individuellen Tatsachengruppe der Psyche aus können wir nach oben Rückschlüsse auf die Natur Christi und seine Stellung zu Gott unternehmen. Das christliche Bewußtsein mündet wohl auch nach Schleiermacher in das Leben Gottes ein, wie dieser Gedanke aus der pantheisierenden Grundanschauung desselben sich leicht herausschälen läßt: Gott ist Quell und Höhepunkt alles Lebens. Eine Zwischenstufe zwischen Mensch und Gott nun stellt die einheitliche Psychikhöhenlage Christi dar, dessen Persönlichkeit beides ist, Menschen- und Gottessohn, Gottesmensch und göttlich in menschlicher Gebärde; Christi Heilandsmission ist, den Menschen psycho-evolutionistisch zu fördern, zu heiligen, zu erlösen aus der „Welt" des niederen Bewußtseinsbestandes. Jener Rückschluß erfolgt von der Tatsache der Erlösung aus auf den Erlöser selbst, der sich als solcher anbietet und darstellt.

Mit diesen methodisch gesicherten Andeutungen, die in meinen „Beiträgen zur religiösen Psychologie", Leipzig 1904, S. 68 f. und 81 weiter ausgeführt sind, ist das Grenzgebiet der Psychobiologie betreten. Warum will man lieber an der leblosen „Natur" oder einer an der Naturphilosophie orientierten Logik der Eigenschaften als an der organischen, psychischen Welt Richtschnur für das Verständnis Jesu finden? Alles Irdische ist Gleichnis; auch das Paradestück der populären Botanik, die insektenfressenden Pflanzen mit ihren wunderbaren Reizleitungen und Verdauungsdrüsen, Drosera, Drosophyllum, Pinguicula wie die Protoplasmaklümpchen der Moneren, bei denen man nicht weiß, ob Tier, ob Pflanze, können Hinweise oder Weissagungen werden für das Ineinander von höherem und niederem Leben. Wenn wir erst einmal statt der zu beweisenden Wahrheiten die blanken Tatsachen der Person und Wirkungsweise Christi für sich selbst reden lassen, dann kann die „Wesenseinheit" Christi mit Gott nicht mehr anstößig oder zweifelhaft sein, wenigstens nicht in dem ein-

ſchränkenden Sinne, den jene niederen Miſchweſen an die Hand geben.

Wenn auch ſowohl Pſychologie als Biologie noch viel zu tun haben, um das beiden gemeinſame Zwiſchenland auszubauen, ſo hat doch ſchon jetzt die Theologie das Recht, den Anſchluß an die Biologie zu ſuchen, wie die Klaſſiker der Philoſophie und Theologie ihre Gottesvorſtellungen an Logik, Ethik, Naturphiloſophie einſeitig anlehnten. Gerade weil die Biologie heute von ſo weittragender Bedeutung für die Geiſteswiſſenſchaften iſt, wird man an der Biologie und zwar in der Form des Neovitalismus, der allein Pſychologie und Theologie zu befriedigen imſtande iſt, nicht vorbeigehen: nicht Biomechanismus, ſondern Biovitalismus oder -energie.

Bei dem umfaſſenden Charakter der Religion kann die Religionspſychologie weder die Tierpſychologie, die oben berührt wurde, noch die Kinderpſychologie ignorieren. Was zu der in die letztere gehörenden Pſychogeneſis oder genauer zur Pſychobiogeneſis — um die pſychogenetiſche Therapie oder Diagnoſe einer Krankheit von der hier in Frage ſtehenden Seelenentwicklung zu unterſcheiden — bisher beigetragen wurde, kann auch Richtlinien bieten zum Verſtändnis der Perſon Jeſu; namentlich kommt hier der Begriff der Anlage (des Charakters), Begabung (des Intellekts), Dispoſition (zu irgendeiner Funktion) in Frage, (vgl. zu den Begriffen: Pſychogeneſis, Anlage und Begabung etwa auch die Arbeiten von W. Stern, Elſenhans und Meumann in dem Bericht über den Kongreß für Kinderforſchung und Jugendfürſorge in Berlin 1906 (Langenſalza, Herm. Beyer & Söhne, S. 27 f., 100 f.).

Die Anlage iſt ein theoretiſches X, das bei Jeſu ausgedrückt wird durch das „Empfangen vom Heiligen Geiſt“ oder das der Tendenz nach gleichwertige „Geboren von der Jungfrau Maria“. Aus den Andeutungen von Elſenhans a. a. O. S. 138 f. ſei hier noch hervorgehoben, daß man eine doppelte Art von Anlagen unterſcheiden müſſe, die ererbten Reaktionen elementarer Art, wie Beinbewegung, und ſekundäre Anlagen, die als notwendige Kombinationen primärer Anlagen zu bezeichnen ſind (vgl. Beneke's

Bildung neuer Urvermögen). Zu diesen sekundären Anlagen gehöre Sprechen, aber auch Denken, Gewissen; in höchster Form der Neben- und Übereinanderordnung der Determinanten weist dabei Elsenhans auf das Genie hin. Je umfassender schließlich die Selbsttätigkeit (der Persönlichkeit), desto vollständiger sei die Aneignung und desto fruchtbarer die Verwandlung des bloß Vorgefundenen in geistiges Eigentum. Hier in der sekundären Anlage höchster Potenz dürfte der Punkt liegen, wo die Eigenart der Persönlichkeit Jesu nachzuspüren ist, hierauf bezieht sich das Empfangen vom Heiligen Geist, eben die stete und rechte Gottesgemeinschaft. Das Angeborene bedarf aber der Ausbildung, des Erworbenseins; die beiden extremen Ansichten, entweder der Nativismus oder Empirismus, die auch in der Dogmengeschichte der Naturen Jesu als einer absolut göttlichen und gewöhnlich menschlichen sich gegenüberstehen, widersprechen schon der einfachen Erwägung, daß jede Anlage der Entwicklung bedarf — und Jesus war auch hierin voller Mensch —, ein alter Satz, von dem aus die in letzter Zeit viel umstrittene Stelle Mark. 10, 18 ihre Erklärung findet, ohne daß Jesus der Sünde den Tribut zahlte. Ferner ist alles menschliche Tun Reaktion eines Organismus von bestimmter Disposition: tabula rasa gibts nicht. So hat auch Jesus daran, daß er litt, Gehorsam gelernt und sich den verschiedenen Menschen gegenüber verschieden verhalten. Innere Reife und äußerer Anstoß bedingen einander zur schöpferischen Leistung; dafür bringt Vierkandt in seiner Arbeit „Über die Stetigkeit im Kulturwandel" unter dem II. Psychologischen Teil: Die historische Struktur des Bewußtseins (richtiger im Sinne von Vierkandt: Psychobiogenese oder Entwicklung des Bewußtseins) passende Beispiele; überhaupt ist dieser 2. Teil ein wertvoller Beitrag zur Psychobiogenesis und so auch für die Psychologie der Persönlichkeit brauchbar. Aus jenem Abschnitt über „die schöpferische Tätigkeit", S. 95 f., seien nur noch zwei hierher gehörige Gedanken hervorgehoben, nämlich beim Genie liegen die spezifischen Eigenschaften mindestens ebensosehr oder wahrscheinlich in höherem Maße im Bereich des *Charakters* als in demjenigen der theoretischen *Begabung*. Die populäre Meinung irre, indem man die Abweichung vom normalen

Bewußtsein nur in dem letzteren Gebiet suche. Ferner verweist Vierkandt auf ein Wort von James, der den Zustand desjenigen, der dicht vor einer geistigen Schöpfung stehe, mit dem Zustand eines Menschen vergleicht, der angestrengt nach einer Sache suche. Gemeinsam ist beiden ein Zustand konzentrierter Aufmerksamkeit, eine besonders intensive Einstellung. Es handle sich auch bei dem schaffenden Geist um die von Vierkandt früher als sehr fruchtbar für Reproduktion und Gefühlsleben erörterte Fähigkeit der Anpassung gegenüber einer neuen Situation, um die Gabe einer zweckmäßigen Reaktion ihr gegenüber.

Die Propheten besaßen nur grad- oder zeitweise den Gottesgeist, mehr egopetal als egozentral, d. h. sie bedurften erst der Zufuhr, wogegen bei Jesus die ganze Psyche von der Gemeinschaft mit Gott beherrscht ist. Die Einstellung auf diesen ist bei Jesu das Tor für die höhere Psyche, während wir so oft die Apperzeption als einziges Tor aus den niederen Zentren der Wahrnehmung in die höheren kennen.

Diese Anlage Jesu weist auf ein höher geartetes, äußerst kompliziertes und tief differenziertes Leben, dessen Entstehung nicht zu erklären ist, wie denn immer ein Neuleben und das jedesmalige „Erleben", das im „Bewußtsein" sich nur spiegelt, umschleiert ist. Dieses gottmenschliche Leben ist als kompakt-einheitliche Wertgröße zu behaupten und festzuhalten, daher auch nicht die Doppelnatur dieser Eigenlebensform zu scheiden, so wenig wir logisch genügend den Gesamtorganismus von Leib und Seele zu scheiden vermögen. Die Theorie: „Vom Vater in Ewigkeit geboren" hat für unsere terrestrische wissenschaftliche Beschränktheit mindestens vorläufig nur qualitativen, nicht genetischen Wert: obendrein liegt hier eben das Geheimnis des Lebens vor. Ein Analogieschluß freilich von der Entstehung der Lebenskeime, die die Biologie teils von anderen Weltenkörpern absplittern, teils in Urzeugung entstehen läßt, auf diese Eigenart Jesu darf nicht ohne weiteres verwehrt werden (vgl bei Verworn, Allgemeine Physiologie, Jena 1897, S. 301 f.: Die Entstehungstheorien des Lebens). Die Absplitterungstheorie (der Kosmozoen) stellt sich bei der Frage nach dem Leben Jesu als Logoslehre dar, die auch physiobiologisch

recht anfechtbare Urzeugungstheorie ließe sich nur mit der Abwandlung anwenden, daß die Menschenpsyche Jesu durch den allwaltenden Gottesgeist bestimmt geformt war: im Grunde ist diese letztere Theorie die der ebionitisch gerichteten Spekulation. Ist heute dergleichen nötig und möglich? Ist's nicht genügend, gewisse „Kanons" mit Schleiermacher oder Kantsche Postulate aufzustellen und im übrigen gewisse Arbeitshypothesen zum praktischen Kirchendienst anzubieten, die als solche auch in der Wortverkündigung zu markieren sind, Gleichnisse wie die Atomstrukturen der Chemie und dergleichen? Was so wegen der Neuheit der Sache noch zuerst befremden mag, ist sicherlich nicht so spekulativ als andere Theoreme über die Gottheit Jesu oder so matt und halb, als andere bloß moralische Empirie es versucht.

VI. Nur von dem Standort der höheren Psychobiologie aus läßt sich Jesu enge Gemeinschaft mit Gott verstehen, die eigenartige Psychikenergien für Wissen und Können, bei sich und für psychophysische Organismen anderer auslöst.

Wir können von der stillschweigend heute anerkannten Dreiteilung des seelischen Organismus ausgehen, gemäß der auf der sinnlichen Wahrnehmung der Verstand und auf diesem wiederum das Gemüt sich aufbaut. Die Befunde vergleichender Anatomie etwa eines Edinger, der Urhirn und Neuhirn im Fortgang der Entwicklung von Sinneseindrücken zur Tätigkeit des Großhirns unterscheidet (vgl. die Verhandlungen des 3. Kongresses f. experimentelle Psychologie in Frankfurt/M., 1908 [7]) etwa in „Zeitschrift für Psychologie 48, S. 120 f.) können den Ausgangspunkt für jene psychologische Dreiteilung bilden. Auf dem Verstand türmt sich das Gemüt auf, der Sitz der Persönlichkeit; wir haben dann entwicklungskomparativ in Jesu den Fortschritt und wohl auch Höhepunkt der menschheitlich-terrestrischen Entwicklung vor uns: hier ist alles geordnet, abgeschlossen, während im Vulgärmenschen, im Weltkind mit natürlicher Gesinnung nur lose Anfänge und verzettelte Ansätze vorliegen, wie das Tier, etwa am Intelligenzgehirn eines Häckel gemessen, nur Ansätze zeigt. Vom Gemüt aus ferner, als dem zentralen Zentrum, laufen Beziehungen zum

Intellekt und ins Somatiſche der Affekte und der motoriſchen Bewegungen, wie auch dem Verſtande Bewegungsreaktionen z. B. der Sprache direkt und automatiſch zugeordnet ſind. Von den verſchiedenen Seiten der Kinderpſychologie, der Charakterologie aus bringt man in das Dickicht des Gemüts heute vor; vorläufig läßt ſich weniger dort holen für unſere Fragen als vielmehr von hier dorthin bringen, vielleicht als Beitrag der Religionspſychologie zur Gemütslehre.

Alle Pſychikfunktion ferner hat ihren Grund zunächſt im Schutz und Wachstum des pſychophyſiſchen Organismus, ſo zunächſt auf den primitiveren Stufen, auf denen wir im Vergleich zu Chriſto vorerſt noch ſtehen; ſo auch die Religion. Was Jeſum kennzeichnet, iſt, daß die Religion bei ihm ſchon Selbſtzweck geworden iſt, wie bei uns der Verſtand, der nicht mehr bloß zur Abwehr, ſondern auch als Spiegel der Außenwelt daſteht. Die Einſtellung auf den Vater iſt nicht durch Bedürfnis äußerer oder innerer Not, d. h. von unten her getrieben, ſondern lediglich durch das Bedürfnis der Gemeinſchaft des Auswirkens in der Richtung auf Gott. Dieſer Eifer für Gott iſt auch nicht gezwungen und gekünſtelt, ſondern frei und leicht gewollt und bewußt; wir werden mehr geſchoben, als daß wir darum kämpfen und danach jagen. Bei uns treibt der Gottesgeiſt zu Perverſitäten, Idioſynkraſien des Verhaltens oder Vertraktheiten des Ausdrucks, da uns jener Geiſt zunächſt fremd und ungewohnt iſt.

Dieſe Gemeinſchaft mit Gott fördert und hebt das geſamte Niveau der Pſyche Jeſu, wie wir auch ſonſt bei weniger ſchulgebildeten Chriſten ein gewiſſes Maß von Bildung, Wiſſen und Können hervorwachſen ſehen.

Was die ſcharf konzentrierte Einſtellung einer Perſönlichkeit auf ein beſtimmtes Objekt, oder eine beſondere Situation vermag, wie es für Jeſum, Gott und das Gottesreich war, das kann man aus dem ſuggeſtiven Gegenbild erſehen, für das ein Aufſatz von R. Hennig[8]) in „Umſchau“ 1908, Nr. 20, über: Schreibmedien und Geiſterſchriften paſſende Belege bringt. In dieſem Aufſatz wird durch Kliſchees die Veränderung der Handſchrift eines Studenten wiedergegeben, ſowohl im normalen Zuſtand wie auch in

der Hypnose als höherer Tochter, Quartaners und Anarchisten. Ferner wird in jenem Artikel die von dem auch als Religionspsychologen bekannten Genfer Professor Flournoy gebotene und von mir schon öfter der Theologie empfohlene Arbeit: „Des Indes à la planète Mars", Genf 1900 [9]), zitiert, in der eine unter dem Pseudonym Helene Smith in der Geschichte der Wissenschaft bekannte Genferin geschildert wird, wie diese infolge von Autosuggestion während ihres Trancezustandes sich einredete, eine Wiederverkörperung der unglücklichen Königin Marie Antoinette, eines Pfarrers zu sein: ihr ganzes Wesen und Temperament war wie umgewandelt usw. Was an diesen Beispielen klinisch ist, das ist bei Jesu natürlich infolge der Einstellung all seines Denkens und Strebens auf Gott. Auch darin unterscheidet sich jener unternormale Fall von der Übernormalität Jesu, daß im letzteren nicht nur oder nicht sowohl eine innere Nachahmung vorliegt, die sich über die gesamten Erscheinungsvorgänge auswirkt, sondern statt dieser egofugalen Tendenz der Nachahmung, der man überhaupt nicht so sehr viel zuschreiben sollte, ist bei der Einstellung auf Gott, bei dieser bewußten Bahnung wohl auch eine egopetale Zufuhr von Gotteskräften anzusetzen; diese führt eine bewußte Assimilation herbei und damit eine Fülle von Assoziationen, Apperzeptionen, Verwachsungen, die den Psychikbestand Jesu beständig stärken, bereichern, fördern.

Schließlich gehört hierher auch die Reihe der Tatsachengruppen, die wir als Heilwunder bezeichnen, ohne die der kräftige Eintritt des Christentums in Heiden- und Judentum kaum denkbar ist. Wenn später eine pia fraus diese Tatsachenreihen, die in der engen Wechselwirkung von Leib und Seele ihren Grund haben, verdächtigt hat, so ist das kein Anlaß, die Heilwunder ohne weiteres zu verwerfen, so wenig die Alchemie der Porzellanfabrikation die moderne Chemie über den Haufen zu werfen gebietet. Jene Heilwunder sind vielmehr psychogenetisch zu verstehen nach Analogie der modernen Psychotherapie, die ein Marcinowski und der bedeutendere und psychologischer geschulte Oppenheim unsere Zeit lehren. Joh. Naumann, der in seiner wissenschaftlichen Bescheidenheit und amtlichen Arbeitsfülle nicht prätendiert, die modernen

Methoden zu beherrschen, aber mancherlei Programmausblicke und Anregung zur Psychologisierung der Theologie gegeben hat (zuletzt in Aufsätzen der „Christl. Welt" 1906 über Jesus im Lichte der Psychiatrie (s. o.) und 1907 über Schuld und Unglück) und wohl verdiente, bei den mancherlei Berichten und Vorträgen über moderne Religionspsychologie genannt zu werden, hat a. a. O. 1908, Nr. 1, über: „Weltanschauung als Heilsfaktor" gehandelt und ist dabei ausgegangen von Marcinowskis Buch: „Nervosität und Weltanschauung", Berlin. Genauer lautet der Titel: Studien zur seelischen Behandlung Nervöser nebst einer kurzen Theorie von Wollen und Können. Auch das in demselben Verlag und Jahre 1905 und in zweiter umgearbeiteter Auflage erschienene (die dritte Auflage vom Jahre 1907 liegt mir nicht vor) Buch desselben Autors: „Im Kampf um gesunde Nerven, ein Wegweiser zum Verständnis und zur Heilung nervöser Zustände, für Ärzte und Laien" gehört hierher; Naumann hätte das um so mehr erwähnen können, als in der letzteren Arbeit mehr verständliche Praxis und Theorie steckt als in der anderen. Was hier Marcinowski u. a. über die körperlichen und seelischen Grundlagen im ersten Teil, über ärztliche Erziehungstherapie, Psychotherapie, Ablenkung und Suggestionsbehandlung, Heilung der Gedächtnis- und Willensschwäche ausführt, ist praktisch, frisch und mindestens für den Seelsorger, mehr oder weniger auch für den Theologen brauchbar. In derselben „Christl. Welt" 1908, Nr. 18, hat dann Marcinowski einige Mißverständnisse von Naumann richtig zu stellen gesucht, indem er bei seinen Patienten mehr auf den Überzeugungszustand oder -vorgang als auf den Inhalt meint Wert legen zu müssen; merkwürdigerweise drückt das Marcinowski so aus, es komme mehr auf das Überzeugtsein, die Überzeugungstreue an, als auf die Überzeugungsform, eine Wendung, die mich an das öftere Händeringen der Fachpsychologie über unsere in psychologicis self-made Mediziner erinnerte. Es mag wohl die Halbwahrheit des Heidentums, wenn diese überzeugungsfrisch vorgetragen wird, nicht ohne Eindruck sein, aber solch suggestiven Scheinmittelchen, die nicht schaden, aber auch nichts nützen, sind doch in puncto der Wahrheit vorsichtig anzuwenden: Notlügen sind durchaus nicht immer nötig und wirken weniger als die volle blanke Wahrheit.

Was sich aus den Erörterungen über und von Marcinowski ergibt, wird bestätigt durch die Geschichte der Heilwunder, wie sie der vor zwei Jahren verstorbene Ophthalmologe Hugo Magnus, Medizin und Religion in ihren gegenseitigen Beziehungen, 1. Heft der „Abhandlungen zur Geschichte der Medizin", Breslau, J. U. Kern's Verlag 1902, 65 S., verfolgt. Sofern theologische Zeitschriften, so viel ich weiß, beim Erscheinen des Buches keinen Platz zur Anzeige fanden, sei aus Teil 1 über Beziehungen zwischen Medizin und Religion der vorchristlichen Zeit als geschichtliches Tatsachenmaterial hervorgehoben: Tempelschlaf, Priesterarzt, Asklepiaden, Teleologie in der Medizin, Religion als Nährmutter der Medizin; aus Teil 2 über Beziehungen zwischen Medizin und Religion in der christlichen Zeit: Gebetsheilung in den verschiedenen Epochen des Christentums, Tertullian über Klöster, Klöster und Medizin, Christentum als medizinische Religion, Christus als Arzt, Krankenpflege und Christentum, christliche und medizinische Heilige, Besessenheit, Hexenwahn, Christentum und Hygiene. So wenig der abgegriffene und vieldeutige Begriff der Suggestion, der hier wieder zur Charakteristik der Religion zur Verwendung kommt und von Wundt in seiner „Völkerpsychologie" Bd. II, 1, S. 574 f., gründlich widerlegt ist, genügt, so dankenswert ist der religions- und kulturgeschichtliche Überblick in dem zu wenig bekannt gewordenen Buche. Magnus zweifelt gar nicht an der Tatsächlichkeit der Wunderheilungen Jesu, oder an denen von Kaiser Vespasian und den allerchristlichsten Königen von Frankreich, die durch bloßes Handauflegen Skrophulöse heilten. „Gewiß gibt, wie bereits Petrus sagt [10]), der Glaube die Gesundheit zurück, nur kommt die Hilfe nicht von dem Gegenstand, an welchen der Glaube sich heftet, sondern der innige Wunsch, gesund werden zu wollen und der feste Glaube, nun auch gesund werden zu müssen, bildet den heilenden Faktor" (S. 48). „Vom ärztlichen Standpunkt aus haben diese Heilungen weder für Christus noch für seine Lehren irgendetwas Charakteristisches, etwas, was allein aus diesen heraus erklärt und verstanden werden könnte" (S. 47). Demgegenüber ist hervorzuheben, daß die Suggestion versagt, wenn die Person des Hypno-

tiseurs dem zu Hypnotisierenden nicht genehm ist in Autorität oder Vertrauen; also der Gegenstand der Einstellung, durch die die Suggestionswirkungen erfolgen, ist von weittragender Bedeutung, wie der Seelsorger erfährt bei dem, der einmal im Sonntagsstaat seiner Gesinnung sich zeigen will. Ob also vom Hypnotiseur eine Suggestivwirkung ausgeht oder nicht, die Psychoqualität dessen, auf den die Einstellung des Patienten sich bezieht, ist ohne Zweifel von Einfluß. Ist einer so unnachahmlich wie nachweislich der einzige Jesus, so wird auch die Funktionalqualität der Einstellung unnachahmlich und einzigartig sein. Hier freilich vermag nur der zuzustimmen, der über solche Erlebnisse verfügt oder verfügen will, bzw. die äquivalenten Bahnungen einleitet; jedenfalls ist die „Stellung" wie die eines Kindes zu Eltern oder Fremden verschieden, so auch des Christen zu einem Vertrauten oder fremden Heros ganz heterogen.

Auch die zum Teil wunderliche Broschüre von Dr. med. Steding, praktischer Arzt (in einem Sanatorium wie Marcinowski), „Nervosität — Arbeit — und Religion, ein Vorschlag zur naturgemäßen Behandlung und Heilung der Nervenschwäche (Nervosität, Neurasthenie) auf dem Wege ärztlicher Klöster", Hannover 1903, 119 S., gehört hierher als Belag dafür, daß von den Ärzten fast mehr als von den einseitig auf Geisteskultur bedachten Theologen die Heilung des Leibes durch seelische Faktoren als möglich und nötig angesehen wird. Wird ferner von Gemeinschaftsleuten in den Erholungsheimen in Sachsen, Württemberg, Preußen, Schweiz und der Christian Science, welch letztere Tendenz ich gar nicht ohne weiteres billige, die Heilkraft des Gebets behauptet, so sollte man die Angelegenheit experimentell und gründlich anzufassen den Mut haben, jedenfalls daraus Anlaß nehmen, die Heilwunder Christi viel ernstlicher aufzugreifen, als es gewöhnlich geschieht. Vielleicht tragen die Ausführungen von James, Religiöse Erfahrung, Leipzig 1907, S. 90 f., über die Mind-cure Movement, sowie die Mental scientists dazu bei, daß man theologischerseits endlich alle Vorurteile beiseite läßt, wie die praktische Medizin sogar der sogenannten Sympathie freien Raum gönnt.

Ohne Zweifel war Jesus urgesund; es ist also wohl nicht

bloß die Suggestion des Glaubens (vgl. „Dein Glaube hat dir geholfen"), sondern reale Gotteslebenskraft, die von Jesus überströmte auf die Patienten. Diese durch und durch sana mens wohnte in corpore sano und konnte nach dem Aufblick zu Gott psychogenetisch-therapeutisch mitteilen, was der Patient brauchte. Nicht trotz, sondern gerade infolge der neueren Forschung auf psychophysiologischem Gebiete wird es leichter denn früher, die Einwirkung solcher Lebensmacht theoretisch vorauszusetzen. Wenn nämlich schon von der halbwachen Suggestion festgestellt ist, daß sie die Tätigkeit der Drüsen, des Herzens, der Vasomotoren, des Darms bestimmt, so liegt kein Grund vor, dies bei dem vollwachen Glauben in bestimmten Fällen anzuzweifeln. Der Glaube als Einstellung liegt doch gleichsam eine Etage von Psychosphäre höher als die unterwache Suggestion. Bei der gewöhnlichen Ökonomie der Gemütsfunktionen ist für solche Irradiationen, „Abreagierungen", „Konversionen" (Freudsche Schule — richtiger wäre wohl statt des einmal international für Bekehrungen auf rein religiösem Gebiete festgelegten Terminus bei diesem Überspringen der seelischen Energie ins Leibliche der Ausdruck: In- oder Transversionen —) in fernerliegende somatische Regionen neben den spezifischen Funktionen der Affekte wohl keine Energie mehr übrig, indes in den außergewöhnlichen Fällen des Glaubens, wo die ganze Psyche an sich gleichsam potenziert erscheint, ist diese Energie etwa durch Zuströmen von Gotteskräften zur Hand. Das chirurgische Operationsmesser wird heute ersetzt in gewissen Fällen durch Vorrichtungen der Blutfülle und -stauung. Wie wenn die Psyche natürliche Hilfsmittel besäße oder empfangen könnte, den Blutkreislauf in therapeutischem Sinne zu regulieren? Hier gilt nicht wortklug absprechen, sondern dem Experiment ablernen.

Wenn selbst in der vor- und außerchristlichen Welt Lichtpunkte sittlicher, religiöser, sozialer Art erstrahlen, so braucht hinsichtlich der medizinisch-theologischen Grenzfragen die Heilkraft einzelner „Magnetiseure" und dergleichen gar nicht gegensätzlich der Heilkraft des festen, entschiedenen Glaubens konfrontiert zu werden. Dabei unterscheidet sich die koordinative Geistesgestalt Christi aus einem Gusse physio-psychologischer Riesengröße doch auch im Punkt

der Heilung. Warum aber gibts nicht mehr Geheilte, da wahrscheinlich jeder Patient gesund werden möchte? Weil, abgesehen von bekannten und unbekannten widerstrebenden Faktoren des unerforschlichen Rates Gottes, eben der Welt und Krankheit überwindende Glaube an den herzens- und leibesgewaltigen Heiland nicht jederzeit jedermanns Ding ist, weil nicht alle sich intensiv und beständig in Buße und Glaube (Gebet wie Berufserfüllung) unter das Gotteswort beugen wollen oder können. Es ist eben ein Grundunterschied zwischen der Wirkungsart von Christus und jedem Hypnotiseur; hier nur Zwang, Unbewußtheit, Dämmerzustand, Spaltung und Ausschaltung des Ich, bei Christo gleichmäßige Klarheit, innerer Zusammenhang, völlige persönliche Bewußtheit von Vertrauen und Liebe. Wer wissenschaftliche Augen hat, der gebe unumwunden zu, daß hier nicht Suggestionsmechanismus einer Art von Psychotherapie vorliegt, sondern theoretische Ungeklärtheit von Funktionszusammenhängen zwischen innerster Seele und äußerem Soma. Wenn jemand ähnliche Erscheinungen organischer und anorganischer Natur, etwa Protozoen und sogenannte lebendige Kristalle, Hefezellen des Bieres und Fetttröpfchen der Milch vermengt, dann macht er sich eines unverzeihlichen Schnitzers der Biologie schuldig. Es darf nicht länger die psychophysische Oberflächlichkeit fortlaufen, als sei der lebendige, klare Glaube dasselbe als die Nachtansicht der Autosuggestion. In unsere übersättigte Außenkultur tönt von allen Seiten wieder der Ruf eines Rousseau hinein: Zurück zur Natur, ein Ruf, der in dem Wirklichkeitssinn unserer Naturwissenschaft und Technik latent und präformiert, nun auch die innerste Geisteskultur ergreift: nicht Reflexion und äußere Mache, sondern natürlicher Glaube und unmittelbare Geistesbewegung, deren Träger Christi Persönlichkeit bleibt.

Es ist doch einfach geschichtliche Tatsache, daß Christus eine verseuchte und versauerte Welt wiedergeboren hat, daß nach dem Auftreten seiner Person die zivilisierten Völker eine neue Ära bis heute rechnen; hier steht ein Charaktertypus vor uns, ausgerüstet mit einzigartiger Geistesqualität biologischer Koordination und Regulation, der eine Energie aufspeicherte, die sich als unerschöpf-

lich und alldurchdringend für alle Menschenkultur erwiesen hat: je mehr man heute das Weltall und so besonders wieder wie zu Jesu Zeit Leib und Seele mit der Theorie des Monismus umklammert, desto mehr sollte man dem seelenstarken Jesus auch Einfluß auf die Leiblichkeit zutrauen.

VII. *Nur von dem Standort der höheren Psychobiologie aus lassen sich die scheinbaren Widersprüche der Psyche Jesu ausgleichen, sofern von dem tieferen Quell eines durch höheres Leben bestimmten Gemüts die Regulationen und Koordinationen für das jeweilig recht zweck-bewerturteilte Bedürfnis der Außenwelt eingeleitet sind.*

Man hat des öfteren auf die Widersprüche oder Gegensätze hingewiesen, die in Jesu Persönlichkeit aufgetürmt und zugleich ausgeglichen sind. Einzelne Kabinetstücke solcher Charakteristik bieten z. B. Scholz in einem Aufsatze über „Das persönliche Verhältnis zu Christo und die religiöse Unterweisung" der „Zeitschrift f. Theol. u. Kirche" 1893, S. 365 f., ferner besonders Rittelmeyer in seinem mit Geyer herausgegebenen Predigtbuch: „Gott und die Seele", Ulm 1906, S. 237 — wiederabgedruckt in der Artikelreihe: „Aus dem Tagebuch eines vergangenen Jahres" der „Christl. Welt" 1907, S. 303 — und dann weiter z. B. S. 374. Jhmels hat uns in demselben Sinne ein köstliches, öfter aufgelegtes Buch geschenkt mit dem Titel: „Wer war Jesus? Was wollte Jesus?", Leipzig (A. Deichert). Im Verständnis wie in der Wärme für Jesus sind ja die Autoren der sogenannten Linken wie Rechten in erfreulicher Weise einig. Auch Weidel a. a. O. hat mit religiöser Begeisterung diese Gegensätze in Jesu geschildert und mit Recht behauptet, daß sie nur von *seinem* starken Charakter getragen werden könnten. Während sonst also die Doppelnatur eines Charakters nicht gerühmt wird, sehen wir gerade bei Jesu dieses Doppelich als einen Vorzug an: die schärfsten Gegensätze von Hoheit und Demut, von Begeisterung und Geduld, Hingabe und Dreinfahren sind in Jesu zu einer Charaktereinheit verschmolzen, die schon jeden Psychologen, Charakterologen anziehen muß, wenn auch der religiöse Einschlag ausgeschieden wird. Es

erhebt sich die Frage: Wie ist psychotheoretisch diese Gegensätzlichkeit, die sich als differenziertere, komplexere und daher höher und feiner entwickelte darstellt, zu erklären?

Zunächst bietet die Umwelt eine Fülle von Ereignissen und Verschiedenheiten, auf die eine gesunde und starke Psyche nicht nur überhaupt reagiert, sondern erst recht und besonders entsprechend verschieden — der gewöhnliche Mensch schweigt, hält sich zurück — in 1000 Fällen von Aboulie und Appraxie, weiß nichts zu entgegnen; der „Negativismus", der krankhaft bei manchen Psychosen auftritt, gilt im konventionellen Leben geradezu als geboten und passend. Bei Jesu finden wir eine kräftige Reaktion in allen Lebenslagen, auch wo er schweigt, wie vor dem Hohenpriester, gibt er hernach wohlüberlegte Begründung. Eine staunenswerte Mannigfaltigkeit von Koordinationen und Regulationen bietet das Leben Jesu, d. h. er weiß den Sonderfall mit anderen zusammenzuordnen, einzuordnen in das Gesamtbild seines Charakters, indem die „Akzelerationen" der Psychikfunktionen gemäßigt, die Hemmungen überwunden, Bahnungen zu rechter Zeit und in rechter Weise eingeleitet werden: „Selbststeuerung" der Selbstbeherrschung läßt sich nie vermissen. Was das höhere Leben kennzeichnet und auszeichnet vor niederen Lebensformen, ist gerade diese Fülle von Koordinationen und Regulationen; was der kranken Seele gebricht, ist bei aller Überlegung, die die Paranoiaformen aufweisen, die völlige Koordination: Größenwahn, Wahnvorstellungen hindern an einheitlicher und durchgreifender Lebensgestaltung. Was im biophysiologischen Bereich die Monere vom entwickelteren Wirbeltier scheidet, ist gerade die Fähigkeit der Koordination, einer der Grundbegriffe der kinetisch-funktionellen Biologie: Restitutionen, Regenerationen von Fehlgliedern werden von der Koordination aus erklärlich. Regulation zügelt den Ablauf der Funktion, leitet Hemmung und Bahnung ein, „bremst" und fördert, Koordination gibt Wink und Weisung, die Funktion auszulösen und anzupassen an die Umwelt, sowie die übrigen Bedürfnisse des Organismus. Die Gleichgewichtsbalance von Assimilation und Dissimalation ist in ego*petaler* Richtung Voraussetzung kräftigen Lebenwellenschlags, Regulation und Koordination dagegen in ego*fugaler* Richtung,

in der sich das Leben auswirkt. Regulation bezieht sich auf Intensität, Quantität der Funktionen, dagegen die allen Sphären und Funktionen übergeordnete Koordination auf die Qualität des Auf- und Abbaus des einheitlichen Psychikorganismus. Damit dieser also zustande kommt und erhalten wird, bedarf es der Koordination, die als „Anpassung" erscheint, sofern die Koordination auf die Umwelt, bzw. die umweltwertigen Sphären des Organismus selbst bezogen wird, als Regulation dagegen, sofern die Funktionsmittel in Betracht kommen.

Was Jesu Charakter auszeichnet, ist die feinst organisierte Koordinationsfähigkeit, während wir mehr oder weniger alles über einen Kamm scheren, den Überblick über die Gesamtlage der Umwelt wie der Psyche verlieren. Aus dieser Koordination Jesu erklären sich alle vermeintlichen Widersprüche und Gegensätze. Man wird das egofugale Leben objektiv kaum anders messen und beschreiben können als in seiner Auswirkung, und zwar in der Doppelform von Beurteilung (Erkenntnis) und Bewegung des Willens. Wir sehen schief, greifen fehl; Christus ist ein Lebenskünstler in rechter Beurteilung und gerechtem Ein- und Durchgreifen der Weltdinge. Sein schärferer Blick, sein festeres Herz sind die Gründe, warum alles so farbenreich im Leben Jesu erscheint und doch so abgeschlossen unter einem Gesichtspunkt, und das ist die Gemeinschaft mit Gott. Von dieser Einseitigkeit aus, wenn man so sagen will, wird die höchste Vollkommenheit erreicht. Die Vielseitigkeit des Interesses und der Anlage bei Jesu, die reich nüancierte Mischung der Temperamente, die wie man sie auch bestimme, — ob nach Ribot als sensitive und zwar als humbles, contemplatifs und emotionales oder als aktive und zwar als mediocres, grands actifs oder als apathische und zwar als die minder oder mehr apathischen, oder nach Wundt, der den Unterschied starken und schwachen Fühlens mit dem eines schnellen oder langsamen Wechsels der Gefühle verbindet, oder nach Ebbinghaus, der das Gefühlsleben sich äußern läßt entweder als optimistisch und pessimistisch oder affektartig und stimmungsartig, — immer auf eine wunderbare Mannigfaltigkeit hindeutet, wird unter den Gesichtspunkt Gottes und seines Reiches gestellt. Die Erden-

güter verachtet Jesus nicht, aber schätzt sie nach der Stufenordnung, an deren Spitze Gott, an deren Ende die Erde steht. Von der Einstellung auf Gott aus muß sich theoretisch die Mannigfaltigkeit der Beurteilung und Willensbewegung, die Differenziertheit der Reaktion auf das Milieu bei Jesu erklären lassen. Wenn bei uns die Einstellung auf Gott durch ein dürreres und dürftigeres Beurteilen ersetzt ist, so kann daher dieser unser Mangel an Wirklichkeitssinn, der eben die Dinge nimmt und sieht, wie sie sind, verstanden werden. Wenn bei uns die Einstellung schwach und unsicher pulsiert, so können die daher stammenden Bewußtseinslagen von Furcht und Trotz alle Berechnung und Bewegung über den Haufen werfen oder erzittern machen. Die Einstellung z. B. des Gebets mag, abgesehen von jeder sogenannten metaphysischen Zutat dessen, was Gott in die aufgeschlossenen Bahnen an Geistesenergie strömen läßt, hier zunächst nur funktionell verstanden werden. Aber schon diese Konzentration auf einen festen Punkt hat ihre Analogie von Psychik-Melioralwerten etwa in der Aufmerksamkeit; nicht nur der feste Zielpunkt, sondern infolge dessen auch das kräftige Ausschwingen der Funktionsreihen leitet eine Gruppe von klaren, umfassenden Irradiationen ein, die sich der ganzen Psyche je länger je mehr mitteilen. Von solcher Gemeinschaft mit Gott aus wird Anschauung, Phantasie, Verstand, Urteil, Gefühlsleben befruchtet und bereichert (vgl. Ostwald, Annalen der Naturphilosophie, Bd. V, über persönliche Energie). Der biologische Wert der Religion, der verschieden von den Psychotheoretikern, -therapeuten, Pädagogen, Juristen, Soziologen und dergleichen gedeutet wird, ist meines Erachtens dieser Melioralwirkungswert und zwar je deutlicher und kräftiger, je mehr die Religion als Einstellung umschrieben wird.

VIII. Nur psychobiologisch läßt sich die Anabiose von Jesu Auferstehung, die zu seiner Persönlichkeit gehört, verstehen; diese Auferstehung hat ihre Analogie im Naturleben, aber ihre einzige Begründung in der einzigartigen Macht dieser Psychikbegabung.

Zur Persönlichkeit Jesu gehört unbedingt seine Auferstehung,

wenn wir zunächst auch, durch die Analogie anderer Größen der Menschheit verleitet, die Persönlichkeit auf das irdische Leben einschränken möchten. Gerade dadurch tritt die Persönlichkeit Jesu erst in das rechte Licht, daß dieselbe nicht nur durch ihre sich fortpflanzenden Einflüsse in der Art menschlicher Persönlichkeiten weiter wirkt, sondern auch im Rahmen terrestrischer Verhältnisse sich als machtvoll über die gewöhnlichen Schranken bekundet. Nur die übergeistige Betrachtung, in der wir die Person Jesu zu behandeln gewohnt sind, läßt uns die Auferstehung ohne die empirische, naturwissenschaftliche Grundlage anfassen. Abgesehen von der rein geschichtlichen, aber unzulänglichen Betrachtungsweise, nach der man die Auferstehung Jesu als schöne und doch nur lose moralische Beigabe zu seinem Leben rein im Interesse der Gläubigen behandelte, wurde diese für den Glauben so wichtige Tatsache entweder von der Visionshypothese aus verfochten oder lediglich von der Macht Gottes aus; die Zwischenursachen, die man sonst beim Wunder nachträglich aufzudecken sich müht, wurden hier einfach von dem schlicht-gläubigen Bekenntnis „Er lebt" ausgeschaltet (Ritschlsche Schule). Die Voraussetzung solchen Bekenntnisses genügt nicht, auch sonst fordert der Glaube Rechenschaft, vollends in der wichtigen Frage, die geschichtlich vielleicht nie ganz geklärt wird, deren Antwort sich jedoch wie von selbst durch die psychobiologische Betrachtung aufdrängt: die moralisierende Schlußfolgerung von Tugend auf Lohn kann aber als Ersatz dafür nicht länger genügen.

Der Gott der Ordnung pflegt nie Wunder zu wirken, die gegen die Naturgesetzmäßigkeit verstoßen, sondern nur gegen die gewohnte Kombination von Naturschematen im Hirn des Menschen, das nie alle Faktoren zu überblicken imstande ist. Von diesem Postulate aus ist eine Auferweckung eines Toten als solche rein aprioristisch-begrifflich nicht möglich, wie denn die Heilige Schrift kaum die Auferweckung eines Toten, sondern nur von den Toten prätendiert. Man soll einerseits nicht dem modernen Denken ein unnötiges Hindernis in den Weg legen, anderseits wolle man nicht länger Anstoß am Scheintod des Herrn nehmen; es ist gar nicht, wie eine unbewußte Assoziation uns eingibt, dabei

von pia fraus die Rede, sondern von einer Tatsache, die der Klärung und Analogie bedarf. Verworn führt a. a. O. S. 128 f. eine Reihe von Vorgängen an, die als Anabiose (Preyer) zunächst in der Pflanzenwelt, jedoch sogar bei anorganischen Körpern als Aufeinanderfolge von Zerfall und Neubildung, besonders aber auch in den Lebensformen der Protisten anerkannt sind. Unter den letzteren sind es die Rotatorien und Tardigraden, die als milbenartige Tiere, begabt mit Nervensystem, Verdauungsapparat usw. außerhalb des Wassers als ihrer Lebensbedingung eintrocknen zu einem Sandkörnchen, bis sie im Wasser nach langen Jahren wieder erwachen. In die Reihe dieser Erscheinungsgruppe gehört das von dem Entdecker des Hypnotismus James Braid als wohlbeglaubigt berichtete Erwachen der indischen Fakire. Übergangsformen verbinden diese Art Scheintod mit dem normalen Schlaf, indem Personen mit herabgesetzter Lebenstätigkeit im Dauerschlaf an der Schlafkrankheit daniederliegen. Tod und Leben sind nicht durch eine scharfe Linie, sondern wie bei allen Lebenserscheinungen durch eine Fülle fließender Grenzfälle geschieden; der Tod selbst breitet sich nicht in einem Augenblick über ein Leben, sondern erst nach der Totenstarre, d. h. dem Moment, wo sich die Muskeln von selbst noch einmal allmählich zusammenziehen, ist das Leben der Muskeln erloschen; trotzdem sind nur bestimmte Organe, Zellenkomplexe tot, andere leben noch lange in unverändertem Zustande weiter. Man hat die Zeit vom Eintritt des Todestrauma bis zum definitiven Tode als Nekrobiose bezeichnet nach der von Virchow eingeführten Terminologie.

Jesu Scheintod war ein solches Todesleben, nicht aber ein Lebenstod. Preyer vergleicht (bei Verworn) den eingetrockneten Organismus mit einer Uhr, die aufgezogen, aber angehalten ist, so daß es nur eines Anstoßes bedarf, um sie wieder in Gang zu setzen, den toten Organismus dagegen mit einer Uhr, die zerbrochen ist und durch keinen Anstoß mehr zum Weitergehen veranlaßt werden kann. Über den Ausdruck, ob Scheintod, ob vie latente oder potentielles Leben im Gegensatz zum aktuellen des normalen Organismus, brauchen wir nicht zu streiten, wenn nur die Möglichkeit des Wiederauflebens festgehalten wird. Worauf

es hier ankommt, ist nicht sowohl den kausalen Zusammenhang, der doch nicht restlos zu begreifen ist, neugierig aufzudecken, infolge dessen Christus durch den die Umstände fügenden Vater auferweckt wurde, als vielmehr die Macht der Persönlichkeit Jesu als psychogenetische Voraussetzung zu erweisen, die Gottes Weisheit und Allmacht zum Hervorgehen Jesu aus der Grabeskammer des Joseph von Arimathia nutzte; vielleicht war diese wie die Felsenkammer des Quedlinburger Domkrypta besonders zur Konservierung von „Toten" geeignet. Worum es sich bei der Auferstehung Jesu handelt, ist, daß die Geisteskraft, die göttliche Energie in seiner Psyche, sein Gehorsam, seine Liebe und Treue, die er übt, wie nie ein Mensch, so allseitig und allezeit, so sündlos und aufgeschlossen für Gott, daß dieses Ewigkeitsleben seiner Persönlichkeit den „entseelten" Leib zu beseelen im Stande war [11]).

In einem Artikel der „Umschau" Nr. 22 vom 30. Mai 1908 mit der Überschrift: „Kann man einen Toten wieder erwecken?" gibt ein moderner Arzt, Hornberger, seine neue Blutkreislauftheorie wieder, nach der das Herz nicht nur als Druckpumpe, sondern auch als Saugpumpe anzusprechen ist; auf diese Weise soll der Arzt die Natur nachahmen und den Herzstillstand von neuem beginnen können. In derselben Nummer der „Umschau" beginnt die Fortsetzung eines Aufsatzes von Meumann über: „Schlaf und Traum im Licht experimenteller Forschung" mit dem Hinweise, daß ein völliges Erlöschen der Bewußtseinstätigkeit auch während des tiefsten Schlafes nicht eintrete, besonders aber die Vorstellungskreise rege seien, die zu unseren Gefühlen und Interessen besondere Beziehungen haben. Wenn nun Jesu Todesschlaf — so ließe sich wohl am besten die „Nekrobiose" übersetzen — nicht den Zerfall seiner Leiblichkeit bedeutet, wenn ferner seine Psyche im „Tode" unterschwellig weiter arbeitete in der Gewißheit, daß er der Gottgesandte sei, und Gott ihn nicht lassen würde, dann mag in einer Art „posthypnotischer Suggestion" jener auf Gott gerichtete Gedankenkreis unter dem Wirken und Walten dieses Vaters die Leiblichkeit aus der Erstarrung emporgehoben haben. Wir können und wollen nicht in das Geheimnis des Lebens mit der Wissenschaft hineinleuchten, aber zwei Gesichtspunkte sind vielleicht geeignet, gerade

von jener höheren Lebensform aus die Auferstehung zu empfehlen. 1. Der Hypnotismus ist bedauerlicherweise noch heute das Schema, unter dem die subliminalen Zustände hauptsächlich betrachtet werden. Bisher galt die Psyche eingeschlossen in den Intellekt; die Vorstellung spielt nach heute die Hauptrolle, der sich Gefühl und Wille unterordnen namentlich in Gebieten, die wie etwa die Religionspsychologie nach besonderer Aufklärung bedürfen. Jetzt ist neben dem intellektuellen Leben das emotionelle mit seinen dunkeln Trieben in unseren Gesichtskreis getreten, aber mehr oder weniger wird dieser Untergrund der Persönlichkeit, dieses eigentliche und tiefere Bereich noch unter dem Gesichtspunkt des Abnormen behandelt. So kommt's, daß mit dem Hypnotismus die subliminalen Zustände dargestellt werden, die auch außerhalb der Hypnose vorliegen. Wir müssen daher vorläufig noch bei einem Buche in die Schule gehen, das wie etwa das treffliche von Moll: „Der Hypnotismus, mit Einschluß der Hauptpunkte der Psychotherapie und des Okkultismus", Berlin 1907, 4. Aufl., 642 S., uns zunächst über den Hypnotismus, als dem Inbegriff aller Geheimnisse der Persönlichkeit und Zusammenhänge zwischen Leib und Seele Aufschluß gibt. So lange die Psychologie der Persönlichkeit also noch umrankt ist vom Hypnotismus, wollen wir nicht diese ohne weiteres als hypnotisch umschreiben, aber auch die Anleihen nicht verschmähen, die uns nach einem mehr zufälligen Gesetze der Geschichte der Psychologie gerade vom Hypnotismus aus für die Ergründung der Persönlichkeit zufallen. 2. Was aber der Hypnotismus lehrt, ist nicht zum mindesten, daß gewisse Bahnen, die dem Wachbewußtsein fremd sind und von demselben nicht erschlossen werden, von tieferen Gründen der Psyche aus eingestellt werden, gerade wenn die Vermittlungswege des Bewußtseins ausgeschaltet sind. Die moderne Psychotherapie zeigt Verbindungen der Psyche mit der somatischen Sphäre, die auf einer früheren und niederen Entwicklungsstufe vorhanden gewesen sein mögen, jetzt jedoch aufgehoben sind zugunsten der Automatie der somatischen Sphäre. Weil die normale Bahnung durch die Zellen und Fasern des Großhirns läuft, diese letzteren aber nicht besonders mit den Organen des Stoffwechsels, des Blutkreislaufes und dergleichen

in Zusammenhang stehen, so erscheint nach der hergebrachten Tagesansicht die Psyche ohne Einfluß auf die vegetativen Funktionen. Wenn man nun im Schlaf einen inneren Akt der Selbststeuerung des Energiewechsels annimmt (vgl. Verworn in einem Aufsatz der „Umschau" 1905, S. 243, dazu auch S. 97, 215 u. 967 f.) behufs Wiederherstellung des Gleichgewichts von Dissimulation (Zerfall lebendiger Substanz in tote Zersetzungsprodukte) und Assimilation (Neubildung von lebendiger Substanz aus toten Nährstoffen), so kann jenes zum Leben erforderliche Gleichgewicht in Jesu „Tode" gerade psychogenetisch eingeleitet sein.

Der springende Punkt dieser Erörterungen ist, daß eben die höhere Lebensform Jesu, die ohne jegliche Störung und Unordnung infolge der koordinativen und regulativen Funktionen seiner Persönlichkeit sich darstellt, die Auferstehung nicht nur ermöglicht, sondern erfordert. Ed. von Hartmann hat in „Problem des Lebens", Biologische Studien, Bad Sachsa/Harz 1906, in diesem seinem trefflichen und umfangreichen Schwanengesang (S. 289 f.) die Biologie des Todes dahin interpretiert, daß der Tod biologische Bedeutung für die Höherentwicklung habe. Das mag für den gewöhnlichen homo sapiens et mortalis den Sinn haben, daß er vom „Fleische" her nicht mehr Antriebe zur Ablenkung und Störung erhält, aber auch für Jesum war der Tod die Brücke zur Höherentwicklung, sofern die Geistesenergie gerade durch die Überwindung aller Bosheit und Roheit seines Todes sich aufspeicherte und so die inneren Hilfskräfte schuf, die Leiblichkeit von neuem aufzubauen. Über diese Hilfskräfte, die zunächst als psychobiogenetische in Försters schon zitierter, trefflicher „Jugendlehre", z. B. S. 234 f., ausgeführt und illustriert sind, wird die Psychologie der Persönlichkeit noch manches Wort zu reden haben. In diesem Zusammenhang sei schließlich neben der mancherlei Literatur nur noch auf Fouillées „Evolutionismus der Kraft" in der den Theologen zu wenig bekannten: Philosophisch-soziologischen (Übersetzungs-)Bücherei des Verlags von Dr. Werner Klinkhardt in Leipzig, 1908, Bd. III, z. B. S. 191 f., energisch verwiesen. Mit allem philosophischen Ernst von Idealismus handelt Verfasser von dem Gesetz der Erhaltung der Energie gerade im seelischen

Leben und bietet somit Anknüpfungen an die Religion, die auch als Beispiel herangezogen wird, nicht zum mindesten auch an die Auferstehung.

IX. Nur psychobiologisch läßt sich als eine Art „Pragmatismus" (James) der Segen innerer Entwicklung (Heiligung) begreifen, den wir je und je aus den Worten des geschichtlichen Jesu wie dem Geist des lebendigen Heilands erfahren, der uns berechtigt zur christlichen Hoffnung: Er lebt und wir sollen auch leben über den Tod hinaus.

Wenn bisher die Persönlichkeit Jesu ihrem Wesen bzw. den Bedingungen nach, in denen Kant uns das „Wesen" begreifen lehrte, bemessen wurde, so darf gerade bei Darstellung der eigenständigen Persönlichkeit Jesu mit ihren Tiefen die „pragmatische" Auffassung nicht fehlen, die dem Apriorismus entgegengesetzt und doch nahestehend, d. h. denselben ergänzend klärend, die Wirkung der Persönlichkeit Jesu auf uns ins Auge faßt. Der Pragmatismus (vgl. die Sonderarbeit von James in Bd. I der eben zitierten Übersetzungsbücherei über den Pragmatismus) ist, wie früher von der ausländischen, so auch heute noch von der deutschen (theologischen) Erkenntnistheorie abgelehnt und belächelt, obgleich in Physik und Chemie (Gesetz vom Widerstand, Ausstrahlung, Erhaltung der Energie und deren Arbeitsleistung) der Pragmatismus längst anerkannt ist. Wir sind bei Jesu nicht in der Lage, aus den mannigfaltigen Ausdrucksbewegungen, Sprache, „verklärtem" Glanz des Auges u. dgl., was der durchgehende Strom des Ästhesiometers indiziert, Rückschlüsse auf das sonst verschlossene Gebiet der Persönlichkeit zu tun. Da müssen wir erst recht alle Mittel nutzen, um „pragmatisch" hinter diese wundersame Person zu leuchten.

Es ist von jeher der Einfluß Jesu nicht bloß als unmittelbarer auf seine Jünger, sondern weiter als geschichtlicher auf unsere Gegenwart festgestellt. Ist dieser letztere auch an Jesu Wort und irdisches Leben und Leiden gebunden, so dürfte der „Verkehr des Christen mit Gott" doch nicht in diesen Voraussetzungen aufgehen, sondern der übergeschichtliche Christus, der

lebet und regieret in Ewigkeit[12]), nutzt dieses Postament, auf dem er steht, um uns mit kurzsichtigem Glauben anzuziehen. Da mag „dogmatische" Theorie dabei sein, aber im anderen Falle der bloßen Empirie, als ob nur das Wort wirke, fehlt die umfassendere Empirie, ohne die man nicht begreift, warum gerade Christus und er allein solche Einwirkungen ausstrahlen läßt. Was der christliche Glaube von der Persönlichkeit Jesu erwartet, ist seit Alters in den drei Artikeln von Meister Luther zusammengefaßt; es dürfte sich empfehlen, dieses Triptychon unter psychobiologischen Gesichtswinkel zu hören und zu sehen. Was ich in dem Aufsatz über „Religionspsychologische Behandlung des 3. Artikels" in dem Jubiläumshefte des Kandidatenkonvikts der „Zeitschr. f. evangel. Religionsunterricht" 1907 angefangen und angedeutet habe, möchte ich in diesem Zusammenhange fortsetzen. Der 2. Artikel enthält die Psychologie des Leidens, auf der sich im 1. Artikel die Psychologie echten Glücks abhebt und erst verständlich wird. Der 3. Artikel[13]) entwirft einen psychobiogenetischen Grundriß christlicher Entwicklung, die einsetzt im 2. Artikel. Gottes Vatergüte begreift das Gotteskind erst an den Gütern und Gaben des natürlichen Lebens, so führt Bornemann in einer Schulprogrammarbeit des Magdeburger Klostergymnasiums 1889 über den 1. Artikel trefflich aus; dies kindliche Glück des „Dankens" und „Dienens" wird jedoch erst erschlossen durch Christum den Erlöser, der uns aus Niedrigkeit von Gesinnung und Bestrebung heraushebt. Diese Seelenarbeit an uns hat er im voraus mit seinem Leiden vollbracht, bzw. die Voraussetzungen dadurch geschaffen. Christus brauchte den Schmerz, um durch denselben vollendet zu werden. Christus hat den Schmerz nicht gesucht oder geflohen, nicht geringgeschätzt, sondern überwunden allein in der Kraft der Gottesgemeinschaft. Der Schmerz ist der große Erzieher der Menschheit, darum auch dessen, der als Mensch erfunden ist. Von Psychologie, Psychotherapie, Psychagogik, Psychiatrie werden Opfer, Entsagung, Selbstbeherrschung als Begleits- und Folgezustände des Schmerzes gepriesen; jene aber sind die Komponenten des Charakters, der Persönlichkeit. Schmerz ist nicht nur „Indikator", „Prophet", „Zeuge" einer Irregulation, sondern hebt und fördert auch den

psychophysischen Organismus auf eine höhere Stufe (vgl. das schon zitierte Buch von Nadejde über die biologische Bedeutung der Unlust. Christus brauchte den Schmerz, Gott brauchte Christum als Bürgen seiner Gnade, um nicht die Vergebung als Perlen unter unwürdige Säue zu streuen: wer an Jesus hangt, dem kann „ohne Werke", allein durch den (bußfertigen) Glauben, ohne weiteres vergeben werden. Der Christ braucht Christum, um an ihm die Tragödie des Schmerzes en miniature nachzuerleben. Indem ich mich einfühle in den Tod Christi, werde ich zu Gotteserlebnissen erweckt, wie der Apostel in Kolosf. 3, 1 diese Tatsachengruppen umschreibt. James, Religiöse Erfahrung, S. 76 f., hat mit dem Unterschied von Leicht- und Schwermütigen d. h. den optimistisch Gott als Vater und pessimistisch als Richter erfahrenden Charakteren geradezu den Unterschied von einmal und zweimal geborenen Christen bestimmt. Wenn wir jedoch nicht annehmen wollen, daß Luther einfach im 1. Artikel die Leichtmütigen, im 2. Artikel die Schwermütigen schildert, dann werden wir behaupten, daß der natürliche (James unterscheidet a. a. O. S. 84 willkürliche und dogmatisierende Leichtmütigkeit, vgl. auch S. 94: die niedere und höhere Natur) Optimismus vertieft und bereichert werden muß oder kann durch eine Zutat oder einen Umweg über den Schmerz bzw. dessen Tilgung in der Erlösung, dem der 2. Artikel Ausdruck gibt. Ohne die Geburtswehen kein neues und weiteres Leben. Bei Christo war dies neue Leben schon vorhanden, bei uns entsteht es erst durch den Schmerz. Die Entwicklungslehre kann denselben nicht ausschalten, wie James anzunehmen geneigt ist, sondern nimmt gerade den Schmerz als Einschlag, um so erst eine Förderung verständlich zu machen. Die Leichtmütigen mögen schwächer, seltener den Schmerz erleben und dafür bei dem beschränkten Blickfeld, in das unsere Psyche einmal hineingestellt ist, entweder Schmerz oder Optimismus erfahren. In diesem Punkte mag eine differentielle Veranlagung amerikanischen und deutsch-reformatorischen Erlebens vorhanden sein, jedenfalls ist's hier angebrachter von deutschem Ernst zu reden, als in der erkenntnistheoretischen Doktorfrage, ob deutsch-umständlicher Apriorismus oder anglikanischer „Pragmatismus".

Die bekannte Definition der Tragödie bei Aristoteles ist lange mißverstanden, wohl deshalb, weil dieser Begriff weniger psychologisch als infektionspathologisch orientiert ist; nicht die Befreiung von Affekten, sondern die Höherentwicklung durch diese, deren biologische Bedeutung sonst nicht zu verstehen wäre, ist das Ziel der Tragödie, besonders der des „Kreuzes". Es ist oft in anderem als diesem psychologischen Zusammenhange betont, daß der Wert des Leidens Christi in der Macht seiner beschämenden und aufrichtenden Persönlichkeit enthalten ist: Schuldgefühl wird erweckt und getilgt, geklärt und vertieft, aber gleichzeitig dadurch die Psyche über sich hinausgehoben.

Vom 2. Artikel aus eröffnet sich erst das Verständnis der fortschreitenden und sich vertiefenden Erfahrungen des Christen, sofern je tiefer der Schmerz erlebt wird, desto höher wächst die Persönlichkeit empor; je länger wir unter dem Einflusse Christi stehen, desto mehr spiegelt sich sein heiligendes Urbild in uns ab. Die Trilogie des Christentums findet, wie im 2. Artikel den Höhe- und Knotenpunkt, so im 3. Artikel den Abschluß, sofern hier erst der Erfolg von Artikel 1 und 2 erreicht oder vorbereitet wird. Das geschieht durch den Geist des Auferstandenen, der kognitiv in alle Wahrheit leitet, emotionell tröstet. Nicht die eigene Vernunft oder Kraft zieht am Schopfe aus dem Sumpfe, sondern ein Höherer, Stärkerer, bis wir selbst stark genug geworden sind, um den Tod zu überdauern in der obigen Interpretation, d. h. ein neues Seelengefäß für andere überterrestrische Sternenwelten aufbauen zu können. Jener Geist ist nicht sowohl oder allein an das „Wort" gebunden (vgl. August. V), sondern erst recht an die Congregatio Sanctorum, jenen sozialpsychologischen Komplex von lebendigen Seelen, die trotz, ja gerade infolge aller individuellen Variation den Geist Christi mannigfaltig ergänzend und fördernd wiederstrahlen. Das „Wort" ist in dieser Glaubensgesellschaft mit beschränkter Haftpflicht Recht und Pflicht, wie sonst das „Recht" in der Gesellschaft. Christus, der Erhöhte, ist Zentrum dieser Gruppeneinheit, an dem sie alle haften, von dessen Geist und Wort sie alle getragen werden. Die gemeinschaftbildende Kraft christlichen Glaubens, die wie ein Widerspruch zu

seinem Individualismus erscheint, ist nur verständlich dadurch, daß der Glaube egofugaler und egopetaler Art zugleich ist; die Glaubensenergie nämlich strömt aus in der Liebe sowie in der phantasievollen Ausgestaltung des Christusbildes, deren approximativer Kombination in uns ein egopetaler Wirkungswert des lebendigen Heilandes außer uns entspricht; die Glaubensenergie nimmt eben egopetal auch Zufuhr von der Außenwelt. Indem Christus der äußeren Wahrnehmung nach von den Jüngern zurücktrat, die er jedoch nicht Waisen lassen wollte, ist der sozialpsychologische Organismus der Kirche geschaffen, in dem Christus durch die Mannigfaltigkeit und innere Vertiefung seiner Glieder um so mehr verklärt wird. Man hat namentlich neuerdings die individualistische Religion in den Gesamtzusammenhang des Volkslebens einzuordnen sich bemüht, wie die niederen Völker, auch die Juden, allerdings die Religion an nationale Schranken binden. In Christi Persönlichkeit ist allein und ganz der psychologische Grund gegeben, daß die Religion sich über alle Schranken hinaus ausweitet, sofern das Christentum nicht von egofugalen Kultleistungen, die immer mehr oder weniger zeitlich oder volklich gefärbt sind, sondern von egopetalen Darbietungen an die Gemeinde bzw. die Individuen abhängt. Der Zusammenschluß der Individuen zur Gemeinde geschieht erst hier durch die Frömmigkeit, ist nicht schon Grundlage oder Voraussetzung für die Religion, wie es in den außerchristlichen Kultgemeinschaften begegnet. Die moderne Spannung zwischen Individuum und Kirche hat wohl mit darin ihren tieferen Grund, daß man heute aus der lokalen, zeitlichen, landeskirchlichen Umklammerung unbewußt hinausstrebt, und ein vorläufig noch gährender Fortschritt zur wirklich gemeindlichen Einigung bevorsteht.

Neben der „Kirche" als dem Mittel und Wege der Heiligung, d. h. des Fortschritts unter den Einflüssen von Jesu Persönlichkeit, nimmt die Heilsordnung oder -gesetzmäßigkeit einen breiten Raum im 3. Artikel ein, den die Theologie nicht immer genügend psychologisch gedeutet hat. Die Angriffe, die Kaftan in seiner Dogmatik" gegen die herkömmliche Heilsordnung richtet, nehmen ihren Standort noch zu sehr in rein logizistischen Überlegungen,

ohne daß die verschiedenen Momente der Psychobiologie, die ich z. B. in „Zeitschr. f. Theologie u. Kirche“ 1908, Heft 3, S. 216 anführte, maßgebend waren. Wenn nämlich Kaftan die Einzelstücke der Heilsordnung als ungleichartige in das Heilswerk Christi (regeneratio, justificatio, unio mystica), in die Heilsmittel (vocatio, illuminatio) und die Ethik (conversio, sanctificatio, renovatio) einordnet, so liegt dem der richtige Gedanke zugrunde, daß der psychobiologische Grundriß zweier Arten von Faktoren bedarf, 1. der außerpsychischen Tatsachen, wie sie das geschichtliche Werk Christi und das Gotteswort als außenweltliche Reize sind, 2. der biopsychischen Funktionen und Zusammenhänge. Abgesehen von den sonstigen Verschiebungen jener Gedankenreihen, die sich freilich bald subjektiv, bald objektiv deuten lassen, ist das Verständnis in die innere Entwicklungsfolge von regeneratio, justificatio usw. wenig geklärt; die Zusammenstellung ist doch wohl mehr als ein epigonenhafter Versuch der Systematisierung. Ist nämlich regeneratio der unterbewußte Vorgang aufkeimenden Neulebens, so will die conversio die bewußte Funktion der Hinwendung zu Gott andeuten; vocatio enthält die Mittel zu dieser bewußten Hinwendung wie illuminatio mit den Geistesgaben des Glaubens, Liebens und Hoffens die bewußten Folgeerscheinungen an Intellekt und Gemüt, zugleich sind vocatio wie illuminatio von Gott eingeleitet, also außerpsychisch. Am schwierigsten ist die justificatio auf eine psychologische Formel zu bringen, was wohl Luther bestimmte, im Kleinen Katechismus von der Rechtfertigung abzusehen. Hier laufen die drei Grundschichten religiöser Erfahrung bzw. theologischer Probleme wie bei keiner anderen Lehre ineinander und vollends mit einer Kompliziertheit, die nicht immer oder sogleich eine Scheidung der psychologischen, geschichtlichen und metaphysisch-erkenntnistheoretischen Kategorien ermöglichen (vgl. August. IV). Stephan hat in „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche“ 1907, S. 454 f. und 1908, S. 70 in Auseinandersetzung mit Holl jene drei Grundkategorien als die drei Motive der Predigt Luthers über die Rechtfertigung aufgezählt. Was Stephan in der erkenntnistheoretischen Verkapselung von „Idealismus“, wie die Theologie nun einmal bisher gewöhnt war, als „Begründung aller geistigen

Lebensbetätigungen auf ein religiöses Lebenszentrum" aufführt, ist doch eben die psychologische Grundlage, neben die die Geschichtstatsachen der Erlösung gestellt wird. Schließlich hat Stephan als drittes Hauptmoment der Rechtfertigung die ethische Charakterisierung der psychologischen und geschichtlichen Begründung betont, die von einem streng sittlichen Gottesbegriff getragen sei, oder später wohl richtiger die Theisierung, d. h. doch die metaphysisch-religiöse Wertbeurteilung der sittlichen Daten, befürwortet. Kern und Ausgang der Rechtfertigung liegt jedoch auf psychologischem Boden, betrifft die Schuldfrage einerseits (a), die in der Neuzeit von der konstitutionellen Vererbung und kongenitalen Anlage wie von der deterministischen Theorie aus ebensosehr geleugnet, als von der Psychoanalyse der Freudschen Psychotherapie bestätigt wird. Aus der Unterschwelle der Psyche wird nämlich mit den feinsten Assoziationsexperimenten meist des Sexuallebens, das in der Tat die Psyche vieler Menschen beherrschen mag, die Schuld zu Aussagewerten gehoben und weiter diese Psychodiagnose therapeutisch verwendet, wobei man unwillkürlich an die Verkettung des Heilandswortes zwischen Vergebung und Genesung denkt. (Vgl. Muthmanns „Psychiatrisch-theologische Grenzfragen" in „Zeitschrift f. Religionspsychologie" 1907, Heft 2, z. B. S. 57, 59, 67, 71, in erweiterter Form ist der Aufsatz erschienen unter dem Titel: Zur Psychologie und Therapie neurotischer Symptome, Halle a. S., Carl Marhold 1908). Die Schuld wird ferner von der Entwicklungslehre, wie wir in gewisser Hinsicht bei James sahen, geringgeschätzt oder gar geleugnet, nicht minder als von demmoralischen Übermenschentum, einer normaleren Sonderform des abnormen Größenwahns unserer Zeit und zugleich Abfolge aller technischen Errungenschaften, deren Kehrseite von Elend wiederum die Schuld predigt. Die Rechtfertigung, bei deren Umschreibung die Primärfunktionen scharf von den Sekundärerscheinungen, wie Friede, Liebe, Trost, Kraft und dergleichen, abzugrenzen sind, will anderseits (b) durch die Eigenart des Glaubens psychotheoretisch erklären, wie jener Fremdkörper von Schuld aus der Psyche „abzureagieren" sei — der ordo salutis dürfte also zwar nicht Stationen, wohl aber gewisse Phasen

und Seiten dieses psychobiologischen Vorgangs und Zusammenhangs indizieren.

Folgt der Berufung Gottes als Reaktion die Bekehrung der Psyche, dann kann dieser gleichsam äußeren Seite die innere Abrechnung zwischen Gott und Seele nicht fehlen, eben der Rechtfertigung, deren Zentrum, wie wir sahen, Christi Persönlichkeit ist, ebenso wie in der Abfolge und dem Abglanz dieser Rechtfertigung, wie solches die unio mystica darstellt. Voraussetzung der Rechtfertigung [14]), auf die als articulus stantis et cadentis ecclesiae ausführlicher einzugehen, ratsam schien, ist die empirisch feste Grundlage. Ist die Schuld als schwarze Begleitleiste im Rahmen der Rechtfertigung festgelegt, dann ist auch das „Gesetz" bzw. die verinnerlichte Form desselben in „Pflicht" und „Sitte", empirisch zu verstehen: der sittliche Tatbestand ist religiös, nicht umgekehrt Gottes Wille als sittlich zu verstehen, was immer zu Einseitigkeiten und Quertreibereien führte. Dann aber muß man theoretisch diese Erfüllung der Gottesgerechtigkeit zunächst empirisch, nicht in der Ferne des actus forensis behaupten; nur so ist der Weg gebahnt, um den inneren Psychikkausalzusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung zu verstehen.

Die Entscheidung, ob einmal oder zweimal, bzw. wiedergeboren, vor die James, Religiöse Erfahrung S. 76 f. uns stellt, wird sich schließlich so beantworten, daß eine Veränderung oder Umschwung religiösen Lebens qualitativ und prinzipiell wohl vor sich gehen kann, nur das eine Mal merklich in Plötzlichkeit und in Unpersönlichkeit — oder wohl richtiger infolge außerpsychischen Einflusses, weil die Unpersönlichkeit allein der Ekstase eigentümlich ist —, mit deren Kennzeichen ein Ribot den Inspirationszustand umschreibt, das andere Mal in allmählichem und daher kaum spürbaren Fortgang; der Maßstab solchen neuen Lebens liegt für den Gläubigen selbst in dem Rück- oder Tiefblick auf eine gründliche Verschiebung aller bisherigen Koordinationen und Regulationen, für den Alter als Beobachter in den Aussagen des Gläubigen, wie in dem „pragmatischen" Beweis seiner Lebensführung, in der der Glaube selbst die Bestätigung seiner Erfahrungen findet. Ist aber Christus der Quell alles höher organisierten, reicher diffe-

renzierten, wärmer betonten, stärker durchgreifenden Lebens, dann darf die Hoffnung sich an die Verheißung halten: Ich lebe und ihr sollt auch leben.

Hat man irgendeine Epoche zusammengefaßt in der Darstellung der Persönlichkeit eines führenden Helden, so kann man die gesamte Kirchenlehre in nuce in der Person Christi nach der oben angedeuteten Weise wiederspiegeln, wie man sonst die Kirchenlehre unter den Gesichtspunkt der Rechtfertigung, des Gottesreichs oder dergleichen gestellt hat.

Anmerkungen.

1. (Seite 3.) Wenn heute „Naturwissenschaft" sowohl als Gruppe von Wissensdomänen wie auch als Methode verstanden wird, so dürfte die zerschlagene Einteilung von Natur- und Geisteswissenschaften sich im Sinne der Naturwissenschaft auf Grund der Empirie wiederherstellen lassen als eine Scheidung von Natur- und Lebenswissenschaft; zur letzteren gehört auch die Psychologie, Theologie, deren fundamentierende Religionspsychologie nicht mehr die Biologie los werden kann. Auf dem Genfer Internationalen Kongreß für Psychologie dieses Jahres hat Leubas Vortrag über Religionspsychologie geradezu die letztere unter den biologischen Gesichtspunkt gerückt, wie der erste Referent Höffding unter den des „Wertes". In der kurzen zu Gebote stehenden Redezeit habe ich u. a. auf die hinter dem Wertbegriff steckende Biologie hingewiesen und eine gründlichere Behandlung derselben auch auf der Basis der positiven theologischen Wissenschaft gewünscht und angedeutet. Meinem Bedauern, daß ich mit einem jüngeren Theologen der einzige Vertreter der deutschen evangel. Theologie in Genf blieb, möchte ich auch in den Fragen Ausdruck geben: Warum beteiligen sich die Theologen an philosophischen, geschichtlichen, ethischen, pädagogischen, sozialen Kongressen und bleiben von den ihrer Wissenschaft viel näher stehenden psychologischen Kongressen fern? Warum wird alle mögliche wissenschaftliche Profanarbeit in theologischen Blättern annonciert, aber die Ankündigung psychologischer Kongresse absichtlich zurückgewiesen?

2. (Seite 3.) Das moderne Fragen nach Gott, das auch in Genf insofern zum Ausdruck kam, als die religionspsychologische Debatte sich vom ersten bis zum letzten Tage fortzog, ohne daß freilich, wie mir Fachkundige bestätigten, die Religionspsychologie dadurch wesentlich bereichert oder gefördert wurde, dies moderne Fragen findet in den mannigfaltigsten Versuchen von Geisteskulturförderern aus dem Verlag von Eug. Diederichs in Jena, von Horneffer u. a. seinen Ausdruck. All diese Versuche sind jedoch biologische

Anpassungsmöglichkeiten, Chancen, die wenig Erfolg haben werden, weil sie in der Richtung eigener beschränkter Ideen nachlaufen, statt sich unter die Psychobiologie der Bibel mit ihrem Tatsachenbefund zu beugen; ein Teil dieser Religionspsychologie der Bibel, zu deren Ausbau Wundts Völkerpsychologie, Bd. II, besonders etwa auch Teil 2, kräftigen Anstoß gegeben hat, ist die Psychologie der Person Jesu.

3. (Seite 7.) Wenn man die Religion in die theoretische statt in die angewandte Psychologie, die freilich zunächst noch aus einem Konglomerat lose und zufällig zusammengestellter Probleme besteht, einordnet, wie Rittelmeyer (siehe S. 8 dieses Aufsatzes) zu wollen scheint, dann wird statt der abgerundeten Religionspsychologie ein Haufe von allerlei psychologischem Wissen oder Meinen eines jeden Psychotheologen zustande kommen, ohne daß man auf die vielleicht wertvolleren Erörterungen des anderen Bedacht nimmt.

4. (Seite 16.) Näheres zu dieser Übersetzung siehe mein Vorwort zu der in Dr. W. Klinkhardts Verlag in Leipzig 1909 erschienenen Übertragung der Religionspsychologie von Starbuck, die die junge Wissenschaft unter den genetischen Gesichtspunkt rückt, wie wir auch von dem Meister Starbucks, St. Hall, eine genetische Psychologie zu erwarten haben, während z. B. James die systematische Anordnung wenigstens erstrebt. Auf die in jenem Vorwort und sonst in den Anmerkungen von mir zitierte Literatur etwa über Psychotherapie u. dgl. verweise ich hier für allemal.

5. (Seite 19.) Richtiger ist wohl die psychologische Ortsbestimmnng als unterethische zu bezeichnen.

6. (Seite 27.) Meine längere Besprechung dieser kenntnisreichen Monographie in „Zeitschr. f. Philosophie u. philosophische Kritik", Bd. 136, weist auch auf Wundts Äußerungen über Ekstase hin.

7. (Seite 35.) Mittlerweile ist der Bericht selbst bei J. Ambr. Barth erschienen.

8. (Seite 36.) In diesen Zusammenhang gehören auch die Notizen über Malmedien in „Zeitschr. f. angewandte Psychologie", Bd. 3, S. 88 (1909), sowie die Genfer Referate über „Unterbewußtsein".

9. (Seite 37.) Wie ich zu meiner Freude höre, ist eine deutsche Übersetzung des Buches auch im Interesse der Religionspsychologie in Aussicht.

10. (Seite 39.) Gemeint ist wohl Jakob. 5, 16.

11. (Seite 49.) Für den einsichtigen Theologen unterscheidet sich diese religionspsychologische Darlegung der Auferstehung Christi himmelweit von der rationalistischen Scheintodshypothese; nach der ersteren wird nur dem Gott der Ordnung nicht eine Umstoßung seiner Naturordnung zugemutet: einem ausgelaufenen Auge ist das Wiederwachsen unmöglich, ebenso wie einem wirklich Toten das Wiedererwachen. Die Schwierigkeit unserer menschlichen Auferstehung hebt sich von der Fähigkeit der Psyche aus, sich einen neuen, geist-

lichen Leib aufzubauen, der weder durch Feuerbestattung noch Zerstückelung des terrestrischen Organismus gehindert wird. Für Christus selbst wird das Neulebensproblem auf die „Himmelfahrt" verschoben, deren „Erklärung" als einer überterrestrischen sich mit Postulaten statt mit Theorien begnügen muß, so gewiß die Sonne nur mit der Spektralanalyse zu bestimmen ist.

12. (Seite 53.) Solch egofugales Bekenntnis, das nur eine die Einzelerscheinung betrachtende Mosaikpsychologie als „Phantasie" ansprechen kann, liegt jeder religiösen „Aussage" zugrunde; der Psycholog hat diese Aussage zunächst zu respektieren, zu analysieren und zu interpretieren. Das oft gesuchte Wesen der Religiosität ist doch schließlich primär in solchem Abhängigkeitsbewußtsein von einer übermenschlichen, vielleicht aber nicht immer unsichtbaren und geistigen Macht gelegen. Diese höhere Macht ist eine Außenweltsinstanz, die gerade so unsicher, wie alle übrige Außenwelt, vom Erkenntniskritiker anerkannt und nach dem Gesetze der multiplen, d. h. psychischen, geschichtlichen, ethischen und dergleichen Zusammenhänge (vgl. meine „Beiträge", S. 40) gedeutet werden muß. Der Glaube ist dabei, wie ich so oft anderswo ausführe, ein Begriff, der immer nur logisch die zwei Konstituentien, nämlich die innerste Persönlichkeit des Menschen und die höhere Macht gegen allerlei Nöte behufs Schutz und Wachstums des psychophysischen Organismus, behauptet. Glaube kann daher wie etwa „Freiheit" psychologisch die verschiedensten Funktionen und Richtungen ausdrücken, auf der Linie der Vorstellung, des Urteils, der Aussage, des Willens, der Einstellung, der Bahnung usw. in egopetaler oder -fugaler Richtung sich bewegen, Glaube ist daher so vieldeutig und viel mißverstanden. Ist aber Religiosität Abhängigkeitsbewußtsein, so äußert sich der Glaube in einer Fülle solcher Funktionen, auch der Glaube an den geschichtlich wie psychologisch greifbaren Heiland, der uns durch seine Konkretheit zum Vater führt.

13. (Seite 53.) Starbuck hat a. a. O. die Heiligung besonders vom Gesichtspunkt religiöser Vertiefung und Verinnerlichung gefaßt und damit dem „weiteren" Ich, in dessen Aufbau er den individuell-religiösen Fortschritt erblickt, ein qualitatives Komplement gegeben.

14. (Seite 59.) Wird so die Rechtfertigung auf dem Boden der Psychologie, speziell der Psychologie christlicher Persönlichkeit verhandelt, dann scheint Hoffnung zu sein, daß eine Einigung mit der katholischen Kirche in vielleicht noch unabsehbarer Zeit erzielt werde. Die evangelische Kirche kann in dem Gegensatz gegen die justitia infusa, d. h. christlicher Psychikenergie doch wohl nachgeben, wenn nur diese nicht in Wirklichkeit von priesterlicher Sakramentsverwaltung abhängt, sondern von Gott, der ins Herz des einzelnen, in die Persönlichkeit sittlich erneuernd eingreift, bzw. vom Gotteswort, das assoziationell auch die Sakramente begleitet. Auch wir Evangelischen müssen uns noch viel mehr reinigen von dem scholastischen Dogmatismus, der Gottebenbildlichkeit, Bekehrung, Rechtfertigung mit logi-

ſchen Begriffen über Gott deckt und erklärt; erſt iſt der pſychiſche Tatbeſtand der Rechtfertigung rein als ſolcher darzuſtellen, damit von hier aus das forenſiſche Gottesurteil zwar als Anthropomorphismus anerkannt, aber auch irgendwie die Realäquivalenz zu dem ſeeliſchen Vorgang behauptet werde, wie wir in alle Außenweltsfragen nur durch ſymboliſierende Sprünge uns heranwagen können. Die religiöſe Außenwelt iſt aber nicht unſicherer, ſondern gerade im Gegenteil durch ein reiches Gefühlsnetz mit der Pſyche umſponnen.

2.

Was verſtand man in der Reformationszeit unter Pelagianismus?

Von

Lic. theol. **Alfred Th. Jörgenſen**, Privatdozent an der Univerſität Kopenhagen.

Das Wort Pelagianismus begegnet dem Forſcher oft, wenn er die theologiſchen Kämpfe der Reformationszeit ſtudiert. Immer und immer wieder ſchleudert Luther die Anklage auf Pelagianismus den Römiſchen entgegen, und immer weiſen ſeine Gegner, ſichtbar irritiert, die Beſchuldigung zurück, indem ſie ihrerſeits Luther des Manichäismus anklagen. Nun ſind ja „Pelagianismus“ und „Manichäismus“ nicht die einzigen Häreſien, auf die man damals klagte; namentlich die Katholiſchen ſind eifrig in der Verwendung mannigfachſter alter Ketzernamen. Bei den Römiſchen haben manche dieſer alten Ketzernamen nur die Bedeutung von Scheltwörtern. Aber die Anklage auf Pelagianismus meinte

Luther ganz ſachlich; Pelagianismus iſt in ſeinem Munde nicht etwa nur ein Schmähwort.

Die große Frage, inwiefern die katholiſche Kirche beim Anfang der Reformation in der Theologie und im praktiſchen Kirchenleben dem „Pelagianismus“ verfallen war, wollen wir hier nicht unterſuchen [1]), und deshalb natürlich auch nicht die Frage: woher ſtammt der Semipelagianismus in der ſpätmittelalterlichen Dogmatik [2])? Wir wollen uns hier mit der Frage begnügen: was hat man in der Reformationszeit unter Pelagianismus verſtanden? Auch dieſe Frage iſt nicht bedeutungslos. Das hiſtoriſche Verſtändnis war ja nicht beſonders groß im Mittelalter; und wenn die Theologen mit dogmengeſchichtlichen Begriffen operierten, waren dieſe Begriffe in erſter Reihe nicht geſchichtlich, ſondern dogmatiſch beſtimmt. Derſelbe dogmengeſchichtliche Begriff kann recht verſchieden aufgefaßt ſein von den verſchiedenen Theologen. Das zeigt ſich ganz beſonders beim Begriff des Pelagianismus. Wenn man dieſen Begriff z. B. bei Gabriel Biel findet, darf man ihn gar nicht ſo auffaſſen und definieren, wie Auguſtin oder wie ein moderner Dogmenhiſtoriker ihn definiert. Eine Unterſuchung wird zeigen, daß die katholiſchen Verfaſſer unmittelbar vor der Refor-

1) Krogh-Tonning (früher evang.-lutheriſcher Paſtor in Chriſtiania, jetzt Katholik) hat ſich ganz beſonders mit dieſer Frage beſchäftigt und meint beweiſen zu können, daß Luthers Anklage auf Pelagianismus ganz und gar verkehrt war, ſo z. B.: „Den christelige Dogmatik“, III, 1889, S. 237 ff. und 278 ff., „De gratia Christi et de libero arbitrio Sancti Thomae Aquinatis Doctrina“, 1898, und „Der letzte Scholaſtiker“, 1904, S. 8 ff. In meinem Buch „Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under særligt Henblik paa hans Prædestinationslære“ (1908) habe ich u. a. verſucht zu zeigen, erſtens wie ſemipelagianiſch die damalige katholiſche Theologie war, und zweitens daß Luthers Kampf gegen den Pelagianismus von der allergrößten Bedeutung iſt für das Verſtändnis ſeiner theologiſchen Grundanſchauung. Selbſt Krogh-Tonning geſteht übrigens, daß einzelne Theologen, wie Gabriel Biel, pelagianiſch beeinflußt ſind.

2) H. Hermelink hat richtig geurteilt, wenn er dieſe letztgenannte Frage „eines der wichtigſten Probleme der ſpätmittelalterlichen Dogmengeſchichte“ nennt („Die theologiſche Fakultät in Tübingen“ 1906, S. 117); ſeine eigene Antwort, daß der Semipelagianismus aus ſtoiſch beeinflußten Kommentaren des Ariſtoteles ſtamme, iſt aber recht problematiſch.

mation zwar nicht unter sich besonders verschieden sind in der Definition des Pelagianismus, daß sie aber im Pelagianismus etwas ganz anderes sehen als wir. Und auf der anderen Seite werden wir finden, daß auch Luther unter Pelagianismus etwas anderes verstanden hat als wir. Doch während die Katholiken den Begriff abgeschwächt und geändert haben, hat Luther den wirklichen, dogmengeschichtlichen Begriff vertieft und erweitert.

Es ist bekannt, daß die theologische Richtung, die durch die Namen Occam und Gabriel Biel charakterisiert ist, den Primat des Willens besonders stark hervorgehoben hat, und daß sie in der Lehre vom Willen Gottes großen Nachdruck auf die vollständige Freiheit und Willkür in den Handlungen Gottes legte [1]). Es ist auch bekannt, daß eben diese Richtung, die eine führende Stelle auch in Luthers Jugendjahren einnimmt, stark semipelagianisch ist. „Sumus aliquo modo laudabiles, si nos disponimus ad recipiendam charitatem", sagt Biel (Collectorium, Ausg. 1514, lib. 1, dist. 17, quaest. 1, dub. 3), und „Voluntas ex suis naturalibus potest se disponere (faciendo quod in se est) ad gratiae susceptionem", indem die Disposition nach dem „dictamen" der Vernunft geschieht (ibid., lib. 2, dist. 28, J); ja Biel hebt mit besonderem Nachdruck hervor, daß die Gnade eben nicht notwendig ist für die Handlung, wodurch die Natur sich zum Empfange der Gnade bereitet: „Non requiritur gratia ad eliciendum actum illum, quo natura disponitur ad suscipiendum gratiam simpliciter, sed superadditur actui tanquam praeviae dispositioni, qua subjectum disponitur ad susceptionem gratiae" (lib. 2, dist. 28, L). Die Disposition ist aber ganz notwendig um die Eingießung der Gnade zu erhalten (lib. 1, dist. 41, E) [2]). Diese beiden Charakterzüge der occamistischen Theologie, die Willenswillkür bei Gott und die Dispositionsfähigkeit bei den Menschen, sind recht oft ge-

1) Siehe Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen usw. (1875), S. 77 ff. und Hermelink, S. 108 ff., mein „Luthers Kamp" S. 24 ff.

2) Siehe Diekhoff, Luthers Lehre von der Gnade, in „Theol. Zeitschrift" 1860, S. 712 ff. und derſ., Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt (1887), S. 4 ff.; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen (1863), S. 65 ff.; Hermelink, S. 114 ff.; mein „Luthers Kamp", S. 28 ff., 34 f.

ſchildert worden, und man hat mit Recht einen Widerſpruch zwiſchen ihnen gefunden [1]). Es iſt ja nämlich nicht zu verſtehen, wie der Menſch ſich für die Gnade disponieren kann, wenn die Gnade doch ganz nach der Willkür Gottes gegeben wird.

Es iſt für uns höchſt merkwürdig, daß Biel ſcheinbar weder den ſemipelagianiſchen Einſchlag, noch den Widerſpruch zwiſchen Anthropologie und Theologie bemerkt hat. Hier wird es aber bedeutungsvoll ſein zu bemerken, was er unter Pelagianismus verſteht.

Das ſagt er ganz deutlich in ſeinem Collectorium lib. 1, dist. 17, quaest. 1, E—F: „Deus quemcunque beatificat, mere contingenter libere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacunque forma vel dono collato, nisi quod deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur vitam aeternam. Et hoc dictum maxime recedit ab errore Pelagii, qui posuit, quod deus necessitatur habenti actum moraliter bonum dare vitam aeternam, et non ex gratia sua, ita quod, si non daret, esset injustus. Opinio autem recitata ponit: licet deus non necessitetur per actum naturaliter elicitum quantumcunque moraliter bonum ad conferendum vitam aeternam: tamen necessitatur a forma supernaturali per eum infusa .... sicut libere et contingenter infundit gratiam ex sua benignitate, ita concessa quacunque forma adhuc libere et misericorditer de sua gratia dat vitam sempiternam“ (lib. 1, dist. 17, quaest. 1, E—F). Hier haben wir den pelagianiſchen „error“ geſchildert. Während die orthodoxe Lehre nach Biel ſich bemüht, Gottes freies, ſupranaturales Wirken oder ſeine formale Willensfreiheit zu behaupten, beſteht die pelagianiſche Ketzerei darin, daß Gott mit Notwendigkeit, ſozuſagen gezwungen, die gute Handlung des Menſchen mit der ewigen Seligkeit belohnen muß. Und dieſe Auffaſſung des Pelagianismus findet ſich nicht bei Biel allein. Occam definiert den Pelagianismus mit dieſen Worten: „Si aliquis habet actum bonum ex genere, deus necessitatur ad conferendum sibi vitam

1) Kattenbuſch, S. 83; Hermelink, S. 114f.

aeternam et non mere ex gratia" („Annotationes" 1495, lib. 1, dist. 17, quaest. 1, L). Das Eigentümliche in der occamistischen Auffassung des Pelagianismus ist also, 1) daß diese Ketzerei als eine theologische und nicht als eine anthropologische betrachtet wird, und 2) ihr Irrtum darin gefunden wird, daß Gott das ewige Leben nicht frei, sondern mit Notwendigkeit gebe.

Daß Occam und Biel Pelagius nicht richtig aufgefaßt haben, ist zweifellos. Seine Sonderlehre war eine anthropologische. Er wollte „primo naturae vim qualitatemque monstrare, ne tanto remissior sit ad virtutem animus, quanto minus se posse credat" [1]), und seine Ketzerei war diese: „Natura talis a deo facta, ut possit non peccare, si velit," oder, anders ausgedrückt, „Unusquisque habet libertatem faciendi bonum vel malum" [2]). Die libertas arbitrii des Menschen behauptet er immer, und er ist auch kein Prädestinatianer [3]). Es ist also zweifellos, daß Occam und Biel mit oder ohne Wissen und Willen die Gedanken des Pelagius nicht richtig wiedergegeben haben [4]). Und ebenso zweifellos ist, daß die Anthropologie bei Occam und Biel mit der Lehre des Pelagius nahe verwandt ist; namentlich die oben erwähnte Anschauung von der Notwendigkeit der Disposition für die Eingießung der Gnade zeigt das (Biel, lib. 1, dist. 41, E).

Wahrscheinlich haben Occam und Biel doch eine Ahnung gehabt von der semipelagianischen Farbe ihrer Anthropologie, und in dem Falle versteht man, warum der Widerspruch zwischen Anthropologie und Theologie bei ihnen entstanden ist. Sie wollen nämlich um so energischer in der Lehre von Gott den Pelagianismus abweisen. Der Mensch soll sich nicht, sagen sie, die Seligkeit erzwingen können; Pelagius meint, daß Gott mit Notwendigkeit die gute Handlung belohnen muß; Gott steht aber ganz frei und handelt nur nach seinem eigenen Willen: „Deus

1) Zitiert nach Loofs, Pelagius und der pelag. Streit, in der PRE.³, XV, S. 757.

2) Ebenda S. 751.

3) Ebenda S. 754.

4) Spuren der gewöhnlichen Auffassung des Pelagianismus finden sich doch auch, z. B. bei Biel: lib. 2, dist. 28.

voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitur ab habente charitatem" (Occam, lib. 1, dist. 17, quaest. 2, D; Biel, lib. 1, dist. 17, quaest. 2, A). In dieſem Zuſammenhange verſteht man, wie der oben erwähnte Widerſpruch entſtanden iſt.

Das Eigentümliche iſt nun aber weiter, daß dieſer mit Energie geltend gemachte Gegenſatz zum konſtruierten Pelagianismus nicht allein einen inneren, ſyſtematiſchen Widerſpruch zur Folge hat, ſondern auch in den wirklichen Pelagianismus hineinführt. Nachdem Occam und Biel nämlich den ſoeben erwähnten Satz „Deus voluntarie et libere acceptat etc." vorgetragen haben, fügen ſie hinzu: „ita deus potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiam si non infundat charitatem". Das bedeutet nämlich, daß nur der willkürliche Entſchluß Gottes und nicht etwa eine ethiſche Schwäche beim Menſchen ſelbſt die Erreichung des ewigen Lebens hindert. Dieſe Äußerung zeigt auch, wie wenig die Worte „ex gratia" in der occamiſtiſchen Definition des Pelagianismus (oben S. 67) bedeuten. Nicht die Gnade, ſondern die freie Willkür, die potentia absoluta, iſt das Höchſte bei Gott. Gott hat einmal beſchloſſen, daß nur vermittelſt der Gnade der Menſch ein meritum ſoll erreichen können.

Dieſe Auffaſſung des Pelagianismus geht nun mit größeren oder kleineren Modifikationen durch den größten Teil der römiſch-katholiſchen Theologie beim Ausgang des Mittelalters. Sie findet ſich jedenfalls da, wo die via moderna herrſcht. Aber ſelbſt ein Mann wie Gerſon hat dieſelbe Auffaſſung. In ſeinem „Sermo de Spiritu Sancto" [1]) ſagt er u. a.: „Spiritus Domini, dum replet hominem incolam Orbis terrarum, facit hoc non quadam naturali necessitate, sed gratuito spontaneoque voluntatis atque libertatis arbitrio. ..... Cur illum impleat (sc. Spiritus), illum non impleat, noli quaerere, si non vis errare ..... Ipsam nihilominus animam coarctant Scripturae sacrae, ut se disponat, ut faciat, quod in se est, praedictis et similibus modis: orando, lachrymando, ge-

1) Gerſons Werke, Antwerpen 1706, Tom. III, Sp. 1234 ff.

mendo, vel ut aliquid operetur ad Spiritus sancti susceptionem. Nam et ‚Dei nos coadjutores' esse tradit Apostolus (1 Cor. 3, 9). Et certe, si nihil prorsus coagit arbitrium, unde meritum? Fatendum est plane, coagit per consensum spontaneum obedientem praemonitioni Spiritus sancti; sed ut ita coagat et obediat, hoc jam non ex se est, sine gratia, sed quia gratia praeventum est ..... Anima proinde redditur humilior, et Deo gratior ex ea consideratione, quod, quicquid habet meriti, praeventrix gratia donat. Quo contra stultissima est praesumptio putantium se praevenire Deo, ipsumque velut obsequi serviliter ad hominis actionem. Error iste fuit Pelagianorum." Hier iſt auch eine ſemipelagianiſche Anthropologie, eine Lehre von der Dispoſitionsfähigkeit, vom meritum uſw. und daneben eine Lehre von der göttlichen Willkür und eine Auffaſſung des Pelagianismus, die ganz dieſelbe iſt wie diejenige in der occamiſtiſchen Theologie.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Männer wie Occam, Biel und Gerſon recht oft Schwierigkeiten mit Auguſtin haben. Nichtsdeſtoweniger verſuchen ſie immer, ſich mit Auguſtin zu vergleichen, auch in der Auffaſſung des Pelagianismus. Der wirkliche Auguſtinismus war indeſſen nicht vergeſſen. Bradwardina und Gregor von Rimini kämpften beide für ihn gegen die modernen Pelagianer, und bei ihnen findet ſich auch die richtige Auffaſſung des Pelagianismus. Bradwardina ſagt z. B.: „Totus paene mundus, ut timeo et doleo, post hunc (scil. Pelagium) abit et erroribus ejus favet, dum fere omnes communiter aestimant solius liberi arbitrii viribus se posse declinare a malo, facere bonum, servare mandata etc" [1]), und Gregor ſagt dasſelbe mit anderen Worten in ſeinem Sentenzenkommentar [2]).

---

1) Zitiert nach R. Seeberg, Bradwardina, in PRE.[3], III, S. 351. — Ganz eigentümlich wirkt der Verſuch bei Werner, Die Scholaſtik des ſpäteren Mittelalters (III, 1883, S. 236), Bradwardinas Angriff als ein Mißverſtändnis zu beſeitigen.

2) Lib. 2, dist. 26 (1494). — Es iſt Stanges Verdienſt, die Bedeutung Gregors für die Entwicklung und Studien Luthers hervorgehoben zu haben. C. Stange in der „Neuen kirchl. Zeitſchr." 1900, S. 574 ff. und

Dieſe beiden bedeuten aber recht wenig für die katholiſche Kirche; der breite theologiſche Strom führt eine ſemipelagianiſche Anthropologie und, wahrſcheinlich eben deshalb, einen konſtruierten Begriff vom Pelagianismus — und einen modifizierten Begriff vom Auguſtinismus — mit ſich.

Nun kommt aber Luther. Es iſt intereſſant, bei ihm zu beobachten, wie früh er anfängt, ſich mit dem Pelagianismus [1]) zu beſchäftigen. In der allererſten Zeit kann man freilich bei ihm ſelbſt wohl noch Semipelagianiſches finden. Ausdrücklich ſagt er in den „Dictata super Psalterium“ (1513—1516): „Hinc recte dicunt Doctores, quod homini facienti, quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam preparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo“ (W. A., d. i. Weimarer Ausgabe, 4, 262 vgl. 312). Aber ſchon in der Römerbrief-Vorleſung (1515 bis 1516) weiſt er dieſelbe Meinung „facienti, quod in se est, infallibiliter deus infundit gratiam“ beſtimmt ab [2]) und eben als „pelagianiſch“. Er hat alſo nicht die occamiſtiſche, ſondern die auguſtiniſche Auffaſſung des Pelagianismus. 1516 fängt ſein Kampf gegen den „Pelagianismus“ deutlich an, und immer betrachtet er den Pelagianismus als eine anthropologiſche Ketzerei. Indirekt zeigt ſich dieſe Betrachtung z. B. in der Disputation Bernhardis („Quaestio de viribus“) [3]), concl. II, cor. I, und direkt in den drei Fragmenten [4]), wo er ſagt, wenn der Menſch wirklich etwas tun kann, um die Gnade zu verdienen, dann

1902, S. 721 ff. (auch in „Theol. Aufſätze“ 1905). Siehe ferner Werner, Die Scholaſtik des ſpäteren Mittelalters, S. 3; Seeberg, Dogmengeſchichte II; Looſs, Dogmengeſchichte; Hermelink, S. 95 u. a. St. (er hat eine andere Auffaſſung als Stange); Wilh. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre (1908), S. 194 ff.

1) Die „Semipelagianer“ unterſchied man damals dem Namen nach noch nicht von den „Pelagianern“. Vgl. PRE.³, Art. Semipelagianismus.

2) Ed. J. Ficker, Anfänge reformatoriſcher Bibelauslegung I, 2, S. 323, 10 ff.

3) W. A. 1, 142 ff., auch in Stange, Die älteſten ethiſchen Disputationen Luthers (1904), S. 1 ff.

4) W. A. 1, 365 ff.; Stange, Disp., S. 14 ff.

brauchten wir Christus nicht, und dann „redit non Pelagius, sed peior blasphemator quam Pelagius“ [1]). 1517 sieht man, von wem er in seiner antipelagianischen Anschauung bestärkt worden ist, nämlich in der Disputation Günthers („Disputatio contra scholasticam theologiam“) [2]), wo er herausfordernd Augustin verteidigt „contra dictum commune“ und gegen alle Pelagianer (These 1—2). Luther zeigt sich hier sehr stark augustinisch beeinflußt, und seine Auffassung des Pelagianismus ist ganz und gar die augustinische (vgl. Th. 28) [3]), ja man merkt seine Freude über die Entdeckung Augustins. Augustin muß unbedingt gefolgt werden, man darf ihn nicht einmal kritisieren, denn in solchem Falle werden die Pelagianer sofort triumphieren!

Die Begeisterung für Augustins antipelagianische Theologie bleibt immer und ungeschwächt bei Luther, und indem er sich als Augustins Kampfgenosse fühlt, greift er die herrschenden Scholastiker, indem er sie mit Namen nennt, scharf an, so in Günthers Thesen Duns Scotus, Peter von Ailly, Occam und namentlich Biel, und so später in den Probationen der Heidelberger Thesen [4]) (concl. XIII—XV), besonders concl. XV, wo er Augustin gegen Petrus Lombardus verteidigt. Es wäre nun aber sehr unrichtig, wenn man annehmen würde, daß Luther in seinem Kampf gegen den Pelagianismus Augustins Anschauungen und Äußerungen nur einfach wiederhole. Er hat seine eigentümliche Anschauung, und die zeigt sich auch in der Auffassung des Pelagianismus und zeigt sich sehr früh. Zwei Aussagen sind hier bedeutungsvoll.

Die erste ist der Brief vom 15. August 1519 nach der Leipziger Disputation an Spalatin [5]). Er sagt hier (S. 109) von den

1) Stange, S. 32. — Hier ist vorausgesetzt, daß die Fragmente vom Jahre 1516 herrühren. So Stange (und die Erlanger Ausgabe), „N. k. Z.“ 1903, S. 543 ff., gegen die Weimaraner Ausgabe.

2) W. A. 1, S. 221 ff.; Stange, S. 35 ff.

3) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Gregor von Rimini der Wegweiser zu Augustin für Luther gewesen ist (Stange, S. 36), obwohl eben Günthers Thesen auf direktes Augustinstudium deuten, vgl. Hermelink, S. 117; mein „Luthers Kampf“, S. 63 ff.

4) W. A. 1, S. 350 ff. Stange, S. 51 ff.

5) Enders, Luthers Briefwechsel 2, S. 102 ff.

Modernen (d. h. den Occamiſten), daß Gregor von Rimini ſie mit Recht „Pelagianis deteriores“ nenne, und beweiſt dieſes ſo: „Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia coelum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt scholastici .... Deinde super Pelagianos addunt, hominem habere dictamen naturale rectae rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adjuvari per legem Dei dixerunt.“ Luther findet hier einen Unterſchied zwiſchen den Modernen und den alten Pelagianern, und die Modernen ſind ſogar die Schlimmeren. Dieſe Auffaſſung ſowohl der Modernen als des hiſtoriſchen Pelagianismus erfordert indeſſen eine genauere Unterſuchung. Luther hat ganz recht, wenn er ſagt, daß die Occamiſten ein dictamen rationis lehren, cui se possit conformare voluntas. So ſagt Occam ſelbſt, z. B. in „Quodlibeta septem“ (1487) I, 16 und Biel (Collect., lib. 2, dist. 28, J, vgl. lib. 1, dist. 1, quaest. 2, B und lib. 3, dist. 27, Q), aber auch d'Ailly („Quaest. sup. lib. sentent.“ 1490, lib. 1, quaest. 2, D). Wenn Luther aber die Modernen ſchlimmer als die hiſtoriſchen Pelagianer nennt, dann hat er den hiſtoriſchen Pelagianismus nicht richtig beurteilt. Pelagius lehrt, daß jeder einzelne Menſch possibilitas utriusque, boni et mali, hat, und daß er ſich alſo ſelbſt durch die Vernunft und durch den freien Willen das Heil erwerben kann. Das Geſetz iſt — ganz wie die Lehre Chriſti und ſein Beiſpiel — nur ein adjutorium, damit das Heil leichter erreicht werden kann, ja Caeleſtius ſagt, „victoriam nostram non ex dei esse adjutorio sed ex libero arbitrio“ [1]. Und keiner der Occamiſten will hier Pelagius und Caeleſtius folgen. Biel z. B. ſagt wohl: „Non requiritur gratia ad eliciendum actum illum, quo natura disponitur ad suscipiendum gratiam simpliciter“ (lib. 2, dist. 28, L), und auch, daß der Wille ſich nach dem dictamen der Vernunft „ex suis naturalibus disponere potest ad gratiae susceptionem“ (ibd., J); aber die Gnade iſt doch unentbehrlich, um das Heil zu erreichen. Es iſt zweifellos, daß man die „Modernen“ nur „Semipelagianer“ nennen kann [2].

1) Seeberg, Dogmengeſchichte I, S. 264.
2) Doch vgl. oben S. 70, Anm. 1.

Und Luther zeigt ſelbſt anderenorts, daß er ſehr wohl die Lehre des Pelagius kennt. In ſeinem Buche „Contra malignum Eccii judicium defensio“, auch vom Jahre 1519, ſagt er: „Si liberum est arbitrium, cur oramus ‚sanctificetur nomen tuum, fiat voluntas tua?‘ An, ut facilius possimus, sicut Pelagiani dixerunt?“ (W. A. 2, 647.) Wenn er aber doch die Modernen „Pelagianis deteriores“ nennt, dann hängt das damit zuſammen, daß auch er, wie die Occamiſten, über den dogmengeſchichtlichen Begriff des Pelagianismus hinweggeht, indem er eine Vertiefung des Begriffes verſucht. Er ſieht im Pelagianismus *nicht* einen Verſuch, den ſchwachen Willen des Chriſten zu ſtärken, ſondern *einen Verſuch des Menſchen, ſich von Gott zu emanzipieren, einen Verſuch, durch eigene Kräfte ſich das Heil zu erringen.* Wie Gregor von Rimini, ſieht er ferner die Sache prinzipiell an und kümmert ſich nicht um die vielen Modifikationen und Reſervationen der Modernen. Wenn dieſe deshalb von einer „recta ratio“ und von einem „dictamen rectae rationis“ reden, dann iſt ſolche Lehre — ganz abgeſehen von den Modifikationen — prinzipiell betrachtet eine Steigerung des Pelagianismus, denn Pelagius ſprach eigentlich nur von der unbeſchädigten Qualität des *Willens*.

Eine zweite Ausſage wird indeſſen die Sache klar machen und uns deutlich Luthers eigentümliche Anſchauung zeigen. In den „Operationes in Psalmos“ (1519—21) ſagt er folgendes, was wir in extenso bringen müſſen: „Inter omnes gladios impiorum maximum et nocentissimum meo juditio merito pelagianam impietatem censebimus. Nam in hanc, ut videmus, potissimum aestuat hic psalmus, immo tota scriptura. Quid enim prophetae, quid Apostoli potius agunt, quam quod pro justitia fidei contra justitiam hominum pugnant? Unde Pelagianus error vere omnium saeculorum error est, saepius oppressus quidem, sed nunquam extinctus. Caeteri omnes temporum spacio extincti sunt, hunc vero prophetae percusserunt, percussit eum Christus et Paulus, nihilominus semper juxta serpsit, donec Pelagius natus caput ejus erexit et libere eum tueri coepit, ubi rursus deus nobis misertus Augustinum

suscitavit, qui eum ad tempus percuteret. Sed post Augustinum resurgens tandem praevaluit, non modo nemine contra stante, sed etiam Romana Ecclesia imperante et cogente, universitatibus palam docentibus, Episcopis, principibus et toto orbe imitantibus tanquam rem optimam et christianissimam. Nam quod aliqui adversus eum mutire coeperunt Parrhisiis et alibi, nihil promotum videmus. Denique hic error fons est universae idolatriae, semper alia et alia facie, pro alio et alio saeculo procedens. Qui enim fuerunt idolatrae, qui non arbitrarentur, suis se studiis et viribus deo placere? Et quid aliud agit pelagianus error?“ (W. A. 5, 485.) Mit Ausnahme von Th. Harnack [1]) haben die Forſcher merkwürdigerweiſe dieſe Ausſage nicht beſonders berückſichtigt, und doch ſieht man hier ſehr deutlich, daß eben der Pelagianismus für Luther die Ketzerei κατ' ἐξοχήν iſt, und daß ſeine Theologie als Gegenzug gegen die pelagianiſche Scholaſtik betrachtet werden muß. Hierüber wäre noch vieles zu ſagen. Für uns hat die Stelle Intereſſe, weil ſich hier deutlicher als anderswo zeigt, was Luther unter Pelagianismus verſtanden hat.

Erſtens muß darauf acht gegeben werden, daß Luther die anthropologiſche Auffaſſung zugrunde legt. Es iſt eine Lehre von den Kräften und Fähigkeiten des Menſchen Gott gegenüber. Der Ausgangspunkt iſt alſo auguſtiniſch. Er erweitert und vertieft aber den Begriff des Pelagianismus. Dieſe Ketzerei iſt die Lehre von der „justitia hominum“, von der antigöttlichen Gerechtigkeit, von der eigenwilligen Selbſtbeſtimmung und vom Selbſtkultus der Menſchen. Dieſe Lehre geht durch die ganze Geſchichte der Menſchheit hindurch. Der Pelagianismus iſt mithin eigentlich, religiös betrachtet, dasſelbe wie Unglaube und, ethiſch betrachtet, dasſelbe wie Egoismus. Luther ſagt ja, daß dieſer error „fons est universae idolatriae“; die Propheten und Apoſtel, ja Chriſtus ſelbſt habe dagegen gekämpft. Wenn die Pelagianer für die „justitia hominum“ kämpfen, dann will er die „justitia fidei“ predigen. Gegen alle bona opera und merita ſtellt er den Glauben

1) „Luthers Theologie“ I, S. 167, Anm. 2.

und die Glaubensgerechtigkeit. Das Wort Pelagianismus ist folglich für Luther das umfassende Wort für alles das, was er in der katholischen Kirche besonders angreifen will.

Noch eine Stelle aus derselben Zeit muß erwähnt werden. In der „Assertio omnium articulorum" (1520) sagt Luther, daß, wenn die Römischen von liberum arbitrium und opera bona sprechen, sie nur dasselbe sagen wie früher Pelagius. Sie lehren dieselben „liberi arbitrii opera" wie Pelagius: ieiunium, oratio und eleemosynae. Der Unterschied ist nur: „Vos congrua, illi (sc. Pelagiani) condigna ad gratiam vocaverunt", und deshalb kann man sagen: „Ubique tamen idem Pelagius triumphator perseveravit" (W. A. 7, 146). Die römische Lehre vom liberum arbitrium, welches realiter, nicht formaliter, aufgefaßt wird, nämlich als die Fähigkeit, opera bona zu leisten, ist also identisch mit der Lehre des historischen Pelagianismus.

Obwohl wir bis jetzt Luther nur bis 1521 verfolgt haben, ist es nicht notwendig, weiter zu gehen; denn Luthers Auffassung des Pelagianismus ist jetzt ausgebildet und bleibt unverändert. Der Kampf gegen Erasmus ist z. B. bei Luther ein Kampf gegen den Pelagianismus, weil Erasmus liberum arbitrium und meritum lehren will, und Erasmus ist sogar noch schlimmer als Pelagius (Erl. Ausg. op. var. arg. VII u. a. S. 192, 342 u. 354). „Also verdamme ich auch beide, neu und alte Pelagianer, so die Erbsunde nicht wollen lassen Sunde sein, sondern solle ein Gebrechen oder Feihl sein", sagt er 1528 (Erl. Ausg. 30, 365), und immer ist der Pelagianismus identisch mit allen Versuchen der Menschen, sich durch eigene Kräfte das Heil zu erringen. Ein Unterschied findet sich aber zwischen der Zeit vor 1521 und der Zeit nach 1521. Das Wort Pelagianismus selbst verschwindet mehr und mehr in Luthers Schriften. Von der Sache, nämlich von den guten Werken usw., wird immer gesprochen, auch in den Jahren nach 1521, ihre Bezeichnung als Pelagianismus wird aber immer seltener, wahrscheinlich aus praktischen Gründen. In den oben erwähnten Schriften vor 1521 spricht Luther als Theologe und zu Theologen, er war außerdem damals stark augustinisch beeinflußt. Es war ihm deshalb natürlich, das Wort Pelagianis-

mus zu benutzen, wenn er die Grundſchwachheit der Kirche charakteriſieren wollte. Mehr und mehr mußte und wollte er aber populär und gemeinfaßlich ſchreiben, und deshalb verſchwindet dieſe ſpeziell theologiſche Bezeichnung, ſowie andere theologiſche Bezeichnungen.

Ehe wir Luther verlaſſen, müſſen wir noch fragen, wie er ſich der ſpeziell occamiſtiſchen Auffaſſung des Pelagianismus gegenüber ſtellt. Ritſchl[1]) und namentlich Kattenbuſch[2]), aber auch andere haben ja gemeint, daß Luthers Lehre von Gott ſtark nominaliſtiſch beeinflußt iſt. Beſonders ſoll eben die occamiſtiſche Lehre vom willkürlichen Handeln Gottes ſich auch in der Theologie Luthers wiederfinden. Ich glaube, daß man hier ſehr vorſichtig in der Beurteilung Luthers ſein muß. Daß er nominaliſtiſch beeinflußt iſt, kann keiner beſtreiten. Aber wie und wo iſt er beeinflußt? Hier, wo wir nur von der Stellung zum Pelagianismus ſprechen, iſt alſo zunächſt zu konſtatieren, daß er auf der einen Seite Occams Auffaſſung des Pelagianismus nicht hat und auf der anderen Seite eben Occams Anthropologie als pelagianiſch bezeichnet. Was meint er aber über die Anſchauung, die Occam als pelagianiſch auffaßt, und über Occams eigene „antipelagianiſche" Theologie? Mit dieſer neuen Frage iſt aber weſentlich identiſch die Frage: wie betrachtet Luther den Willen Gottes? Iſt der Wille, wie Occam ſagt, das Höchſte in der Perſönlichkeit Gottes, und iſt wieder im Willen Gottes die willkürliche, ganz formale Freiheit das Höchſte?

Es iſt eigentümlich zu beobachten, wie antithomiſtiſch Luthers Theologie vom Anfang an iſt. Gewiß nicht immer bewußt. Er ſpricht ja überhaupt ſelten von Thomas. Wenn er aber von ihm ſpricht (z. B. Enders, Briefwechſel I, 350 u. W. A. 6, 458), iſt es immer ſcharf ablehnend. Luther war unwillkürlich und unbewußt als Schüler der „Modernen" Gegner des Thomas. Und das bedeutet nun wieder Gegner des thomiſtiſchen Intellektualismus. Luther iſt Voluntariſt. „Non quia sic (deus) debet vel

1) „Geſchichtl. Studien zur chriſtl. Lehre von Gott" in den „Jahrb. für deutſche Theologie" 1868.

2) „Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädeſtination" 1875.

debuit velle, ideo rectum est, quod vult, sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit", ſagt er in „De servo arbitrio" (op. var. arg. 7, 260). Und auch in der Anthropologie iſt der Wille das Höchſte in der Perſönlichkeit. Deshalb betont er immer ſo ſtark, daß eben ganz beſonders der Wille des Menſchen gebunden iſt, daß dieſer Wille instrumentum oder jumentum iſt, nämlich für Gott, uſw. Der Wille iſt unzweifelhaft das Höchſte ſowohl in der Theologie als in der Anthropologie. Das hat Luther urſprünglich gelernt bei Occam und Biel und ſpäter hat er dieſelbe perſönliche Erfahrung gemacht und hat endlich bei Paulus eine entſprechende Anſchauung gefunden. Inſofern haben alſo Ritſchl und Kattenbuſch recht.

Wenn man aber fragt, wie Luther dieſen Willen auffaßt, zeigt ſich ein auffallender Unterſchied zwiſchen den „Modernen" und dem Reformator. Während Occam und Biel die willkürliche, ganz formale Freiheit als die höchſte bezeichnen und dadurch Pelagius meinen abweiſen zu können, iſt für Luther der ethiſch beſtimmte Wille das Höchſte. Es hängt zwar von der ewigen Verſehung Gottes ab, ſagt er in der Vorrede zum Römerbrief (E. A. 63, 134 f.), „wer gläuben, oder nicht gläuben ſoll, von Sünden los, oder nicht los werden kann"; aber die Abſicht dabei iſt, daß es „je gar aus unſeren Händen genommen, und alleine in Gottes Hand geſtellet ſei, daß wir frumm werden. Und das iſt auch aufs Allerhöheſt noth. Denn wir ſind ſo ſchwach und ungewiß, daß, wenn es bei uns ſtünde, würde freilich nicht ein Menſch ſelig, der Teufel würde ſie gewißlich alle überwältigen. Aber nu Gott gewiß iſt, daß ihm ſein Verſehen nicht feihlet, noch Jemand ihm wehren kann, haben wir noch Hoffnung wider die Sünde". Er iſt alſo weit davon, dieſe allbeherrſchende Verſehung Gottes ſo wie Occam zu betrachten. Gott iſt nicht die ſpielende Willkür, und obwohl er ſein Handeln nicht nach den Taten und dem Willen des Menſchen richtet, ſo handelt er auf der anderen Seite doch mit einer inneren Notwendigkeit. Sein Handeln iſt ethiſch beſtimmt. Nur deshalb darf der Menſch hoffen. Luther ſagt auch in derſelben Vorrede über die Verſehung, daß ſie „tröſtlich" iſt (vgl. „De servo arbitrio" S. 138). Als Gegen-

ſtück gegen den Pelagianismus ſtellt Luther eben eine Prädeſtinationslehre auf, die zeigen ſoll, daß Gott in ſeiner Gnade ganz und vollſtändig das Heilswerk übernommen hat, und daß jeder, der ſeine Hoffnung auf ihn gegründet hat, auch ſein ganzes Heil von ihm erwarten darf. Scharf und deutlich drückt Luther ſeine Meinung aus in „De servo arbitrio", wenn er ſagt: „Ego sane de me confiteor, si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem" (p. 362). In dem Falle würde er nämlich immer „in incertum laborare". Dagegen „cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum".

Dieſe rein ſoteriologiſche Prädeſtinationslehre iſt freilich nicht die einzige bei Luther. Gelegentlich hat er auch eine kosmologiſche. Und in „De servo arbitrio" hat er eine Lehre über den „Deus absconditus", über eine heimliche Prädeſtination, die ſcheinbar, aber auch nur ſcheinbar, eine Wiederholung von Occams „antipelagianiſcher" Theologie iſt [1]). Es kann aber kein Zweifel darüber beſtehen, daß die ſoteriologiſche Prädeſtinationslehre Luthers Hauptprädeſtinationslehre iſt. „Tu las predigen de praedestinatione was man wil, tu mane in hoc verbo et juditio dei, quod misericors sit", ſagt er 1524 (W. A. 15, 457), und ganz dasſelbe wird geſagt in „De servo arbitrio" (u. a. p. 221) und namentlich ſpäter, z. B. im Geneſiskommentar (op. exeg. 6, 290 ff.).

Luthers Auffaſſung und Beurteilung des Pelagianismus iſt ein Hauptmoment ſeiner Theologie und ſomit ein dogmengeſchichtlicher Hauptpunkt. Seine Auffaſſung des hiſtoriſchen Pelagianismus iſt nicht korrekt, aber er hat noch deutlicher als Auguſtin den Kern des hiſtoriſchen Pelagianismus herausgefunden und auch deutlicher als Auguſtin geſehen, wie gefährlich dieſer Kern iſt. Ferner hat er ſofort geſehen, daß dieſe anthropologiſche Ketzerei

1) In meinem Buche „Luthers Kamp uſw.", S. 139 ff., habe ich verſucht zu zeigen, daß auch die Lehre vom Deus absconditus Gott als den ethiſch beſtimmten — obwohl von einer anderen Seite als die oben erwähnte ſoteriologiſche Prädeſtination — ſchildert.

vermittelst einer evangelischen Anthropologie bekämpft werden muß. Augustin hatte sich nicht mit einer Anthropologie begnügen wollen, er bildete eine neue und besondere Theologie aus, die eben nicht in allen Grundzügen evangelisch war. Luther konnte und wollte wohl nicht die augustinische Lehre von Gott aufgeben, aber er hat den Nachdruck auf die Anthropologie gelegt, und seine Anthropologie war ausgesprochen evangelisch.

Bedeutungsvoll ist es nun, daß Luthers Gegner auch sofort diese Wendung in der Auffassung des Pelagianismus und diese neue Anthropologie bemerkt haben, und noch bedeutungsvoller ist es, daß die herrschende Auffassung des Pelagianismus im großen und ganzen stillschweigend aufgegeben wird. Luther wird angegriffen mit großer Energie, aber der Kampf bewegt sich auf anthropologischem Gebiete; erst in zweiter Reihe kommt die Lehre von Gott in Betrachtung. Der Pelagianismus wird als eine anthropologische Ketzerei anerkannt, und man bemüht sich zu zeigen, erstens, wie weit entfernt von dieser Ketzerei die katholische Anthropologie ist, und zweitens, wie ketzerisch Luthers Lehre ist. Sehr konsequent wird Luther nun auch nicht des Prädestinatianismus angeklagt, sondern des Manichäismus. Alle die Gegner, die wir unten erwähnen wollen, nennen ihn mit besonderem Nachdruck einen „Manichäer". Das ist ein deutlicher Beweis des anthropologischen Gesichtspunkts auch bei den katholischen Verfassern. Luthers Anthropologie ist auch für sie seine Hauptlehre, denn nur seine Anthropologie läßt sich so verzeichnen, daß sie als manichäisch aufgefaßt werden kann.

Blicken wir in aller Kürze auf die Auffassung des Pelagianismus bei einigen von Luthers Gegnern.

Zuerst muß John Fisher — alias: Johannes Roffensis — erwähnt werden. Seine Confutatio von Luthers „Assertio" (1523) ist von größerer Bedeutung, als man gewöhnlich annimmt, und ist nicht ohne Einfluß auf Erasmus und seine „Diatribe de libero arbitrio" gewesen. John Fisher weist Luther seinen Platz an bei den Manichäern, den Novatianern und den Wiklifiten („Assertionis Lutheranae confutatio", fol. 220 v. — 221), vornehmlich aber doch bei den Manichäern (174, 193 v., 213), ja er findet Luther noch

ſchlimmer als die Manichäer (216 v.). Er ſchildert nun die Pelagianer als Leute, welche meinen, daß man ſelbſt die Gnade verdienen kann (202 v., 209 v.), und daß „liberum arbitrium absque gratia peccatum vitare posse“ (174, vgl. 193 v.). Natürlich will er nichts mit ſolchen Leuten zu ſchaffen haben, und doch will er die traditionelle ſemipelagianiſche Anthropologie verteidigen. Immer heißt es bei ihm, daß der Menſch ſich „ad gratiam consequendam parare posse“ (196, 198, 199 v. u. a. St.). Wie ſchwierig die Sache iſt, zeigt folgender Satz, der auch ſeine Auffaſſung des Pelagianismus deutlich charakteriſiert: „Contra Lutheranos affirmamus, neminem a gratia repudiandum esse, qui totis viribus eam quaerit. ..... Quisquis ergo pro virili sua conatur, et timere deum, et justiciam operari, deo certe futurus est acceptior, et gratiam suam tanta et tam immensa benignitas illi negare non potest. Verum haud ita, quod quisquis suis operibus se dignum efficere posset, cui gratia conferatur, uti Pelagianorum dogma fuit: sed quod pronior sit deus ad miserendum iis, qui spe clementiae suae provocati, suam pro virilibus adhibent diligentiam, et nullum (ut aiunt) non movent lapidem, quo possent ab eo veniam consequi“ (202 v., vgl. 204). Hier iſt nicht allein die beſondere occamiſtiſche Auffaſſung des Pelagianismus aufgegeben, ſondern auch die beſondere occamiſtiſche Lehre von Gott. Hier iſt nichts geſagt von der Willkür Gottes, Gott ſcheint im Gegenteil gezwungen zu ſein; und der Unterſchied zwiſchen Fiſhers Anthropologie und der des Pelagius iſt recht eigentlich ein Stufenunterſchied.

Auch Erasmus hat geſehen, daß der Streit in der Anthropologie geführt werden muß. In der „Diatribe de libero arbitrio“ (1524) charakteriſiert auch er Luther als Manichäer. „A temporibus Apostolorum ad hunc usque diem nullus adhuc scriptor extitit, qui in totum tolleret uim liberi arbitrij, præter unum Manichæum et Joannem Uuijcleuum“ (a 7), und trotzdem hat Luther doch dieſelbe Anſicht vertreten. Erasmus beſchäftigt ſich nicht wenig mit Pelagius, und er liebt es, verſchiedene reflektierende Vergleiche zwiſchen Pelagius und anderen Lehrern

zu machen. So ſagt er z. B.: „Pelagius .... plus satis tribuit libero arbitrio. .... Augustinus ex colluctatione cum Pelagio factus est iniquior libero arbitrio, quam fuerat antea. Contra Lutherus ante nonnihil tribuens libero arbitrio, huc prouectus est calore defensionis, ut in totum tolleret“ (f. 2). Dieſes Urteil über Luther iſt nicht korrekt, und Luther ſelbſt proteſtierte („De servo arbitrio“ p. 320) und ſagte, daß er immer dasſelbe gelehrt hätte über das liberum arbitrium. Aber auch das Urteil über Pelagius iſt mehr ein Ergebnis ſchwebender Reflexion als Reſultat von hiſtoriſch-kritiſchem Studium. Ebenſo unbeſtimmt reflektierend urteilt er anderenorts über den Pelagianismus, und es ſcheint ſo, als ob Erasmus eigentlich recht günſtig für Pelagius geſtimmt ſein würde, hätte nicht die kirchliche Lehre Abſtand von ihm genommen. Er ſagt vom Willen Adams nach dem Sündenfalle, daß dieſe voluntas „hactenus facta est libera, ut juxta sententiam Pelagianorum absque praesidio nouae gratiae posset adipisci uitam aeternam: sic tamen, ut salutem suam deo ferret acceptam, qui et condidit et restituit liberum arbitrium secundum orthodoxos, sic posset ope diuinae gratiae semper adiuuantis conatum hominis perseuerare in recto statu, ut tamen non careret procliuitate ad malum ex semel inoliti peccati uestigijs“ (b 3). Beſonders groß iſt der Unterſchied zwiſchen der pelagianiſchen und der „orthodoxen“ Lehre eben nicht. Erasmus hat nun Pelagius mit Auguſtin, mit Luther und mit den „Orthodoxen“ verglichen. Noch ein Vergleich muß erwähnt werden, zwiſchen Pelagius und Duns Scotus. Dieſer Vergleich zeigt nämlich deutlich, wie das Dogma auch bei Erasmus die Geſchichte überwinden kann. Er legt die pelagianiſche Anſchauung mit dieſen Worten dar: „Semel liberata sanataque per gratiam hominis uoluntate non opus esse noua gratia, sed liberi arbitrij praesidijs pertingi posse ad salutem aeternam, sic tamen ut hominis salus debeatur deo, sine cujus gratia uoluntas hominis non erat efficaciter libera ad bonum“ (b 5). Das iſt eine für Pelagius ſehr günſtige Darlegung. Über Duns Scotus aber urteilt der Humaniſtenkönig dann ſo: „Qui Scoti placitis addicti sunt, proniores sunt in fauorem liberi arbitrij, cujus tantam

uim esse credunt, ut homo nondum accepta gratia, quae peccatum abolet, naturae uiribus exercere posset opera moraliter, ut uocant, bona, quibus non de condigno, sed de congruo promereantur gratiam gratum facientem.“ Die Skotiſten ſind alſo mehr pelagianiſch als Pelagius ſelbſt, und Erasmus greift Scotus faſt ebenſo ſcharf an, wie Luther ihn angegriffen hatte. Und doch iſt der Unterſchied zwiſchen Erasmus und Scotus nur ein formaler, nur ein theologiſcher Schul-Unterſchied, denn realiter ſind Scotus und Erasmus gleich ſemipelagianiſch. Erasmus ſchwankt nur mehr als Scotus.

Gehen wir nun zu den anderen Gegnern Luthers, zu Männern wie Johann Eck, Wimpina, Clichtoueus, Cochläus, Albertus Pighius u. a. über, ſo werden wir ſehen, daß auch ſie namentlich gegen Luthers Anthropologie kämpfen, und daß der Pelagianismus als eine anthropologiſche Ketzerei aufgefaßt wird. So z. B. Pighius in ſeiner großen Schrift „De libero hominis arbitrio et diuina gratia“ (1542), die doch auch Luthers und Calvins Prädeſtinationslehre behandelt. Pighius nennt Luther den Nachfolger von Simon Magus, Manichäus, ja er ſei noch ſchlimmer als Manichäus (fol. XVII). Auguſtin wird immer gegen Luther benutzt, und das Verhältnis zwiſchen Auguſtin und Pelagius wird ſo erklärt, daß Pelagius von Auguſtin angegriffen ſei, „non quod liberum arbitrium asserit, sed quod plus, quam oportet aut veritas admittit, illi attribuit“ (fol. LI v.).

Der Semipelagianismus iſt nach Luthers Auftreten in der römiſchen Kirche nicht verſchwunden. Aber die Auffaſſung und die Beurteilung des Pelagianismus ward eine andere, als ſie vor der Reformation war. Die konſtruierte vorlutheriſche Auffaſſung (bei Occam, Biel, Gerſon u. a.) verſchwindet; und, obwohl weder Luther noch ſeine Gegner eine hiſtoriſch korrekte Auffaſſung des Pelagianismus erreicht hatten, ſo hat doch Luther dadurch, daß er den religiöſen Kernpunkt des Pelagianismus herausfand und ſeine anthropologiſche Gegenlehre mit großer Kraft geltend machte, es bewirkt, daß von nun an nicht allein der Hauptkampf der Anthropologie galt, ſondern auch, daß der Pelagianismus von anthropologiſchen Geſichtspunkten aus beurteilt wurde.

3.

Studien über den Einfluß des Weisſagungsbeweiſes auf die evangeliſche Geſchichte.

Von

Oberlehrer Dr. **Karl Weidel** in Magdeburg.

Unter den mannigfachen Problemen der Geſchichte des Urchriſtentums harrt eine Frage noch immer der Löſung, trotzdem ſchon über hundert Jahre vergangen ſind, ſeitdem ſie zum erſtenmal auftauchte. Die Frage nämlich nach dem Verhältnis der evangeliſchen Geſchichte zum Alten Teſtament. Zwar ſind wir gewohnt, die Aufrollung dieſes Problems an den Namen von D. Fr. Strauß und an ſein Leben Jeſu vom Jahre 1835 zu knüpfen. Und in der Tat hat Strauß der Forſchung durch dies Buch einen gewaltigen Anſtoß gegeben, indem er in ihm in kühner, wenn auch einſeitiger Weiſe die Theſe durchzuführen ſuchte, daß kein geringer Teil der in den Evangelien berichteten Züge und Begebenheiten ſeinen Urſprung dem Alten Teſtamente zu verdanken habe. Man habe nämlich in der Urchriſtenheit auf Grund wirklicher oder vermeintlicher Weisſagungen einfach poſtuliert: dieſes und jenes iſt im Alten Teſtament vom Meſſias geweisſagt, Jeſus iſt der Meſſias, alſo muß auch in ſeinem Leben jene Weisſagung notwendig ſich erfüllt haben. Auf dieſe Weiſe ſei, meint Strauß, in gutem Glauben ein gut Teil der evangeliſchen Geſchichte gemacht worden. Strauß hat dieſen Gedanken aber nur zum erſtenmal mit rückſichtsloſer Kühnheit durchgeführt. Ausgeſprochen wurde er ſchon lange vor ihm von einem der Führer der Romantik, dem Philoſophen Schelling, in ſeiner Vorleſung über Philoſophie der Kunſt [1]), die er im Winterſemeſter 1802/03 in Jena und 1804/05 in Würzburg hielt (jetzt zugänglich in ſeinen

1) Auf dieſe Stelle machte mich mein Lehrer Wrede aufmerkſam, der mich zu dieſer Arbeit nicht nur anregte, ſondern ſie auch mit ſtets hilfsbereiter Teil-

„Sämtlichen Werken", 1. Abt., Bd. V, S. 426). Hier findet sich in völliger Klarheit die Straußsche These ausgesprochen: „In den ersten schriftlichen Denkmälern der Geschichte des Christentums rührt sich schon der Gegensatz des realistischen und idealistischen Prinzips im Christentum. Der Verfasser des Evangeliums Johannis ist von den Ideen einer höheren Erkenntnis begeistert und nimmt diese zur Einleitung in seine einfache und stille Erzählung von dem Leben Christi; die anderen erzählen im jüdischen Geist und umgeben seine Geschichte mit Fabeln, die nach Anleitung der Weissagungen im Alten Testament erfunden waren. Sie sind a priori überzeugt, daß diese Geschichten sich so ereignet haben müssen, da sie im Alten Testament vom Messias prophezeit sind, deswegen setzen sie hinzu: ‚auf daß erfüllet würde, was geschrieben steht', und in Beziehung auf sie kann man sagen: Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen."

Ob Schelling der erste war oder nicht, der dies Problem scharf erfaßte und formulierte, mag auf sich beruhen; es wäre eine Aufgabe für sich, der Geschichte dieser wissenschaftlichen Erklärungsmethode einmal nachzugehen. Jedenfalls hat Strauß dafür gesorgt, daß die Forschung sich immer von neuem mit dieser Frage auseinandersetzen mußte. Aber freilich: zu allgemein anerkannten Ergebnissen ist man bisher nur an wenigen Punkten, wie z. B. der Geburt Jesu in Bethlehem, gekommen. Es liegt dies einmal gewiß an der Schwierigkeit des Problems selbst. So leicht und bequem mit Hilfe einer einfachen Schlußfolgerung, wie Strauß es sich dachte und durchführte, lassen sich die Schwierigkeiten nicht lösen, die einem hier auf Schritt und Tritt entgegentreten. Man ist vorsichtiger und methodischer geworden. Sodann aber ist die Unsicherheit der Forschung an diesem Punkte offenbar die Folge davon, daß das Problem seit Strauß niemals für sich allein, sondern stets nur nebenbei, sei es in den Kommentaren oder in den „Leben Jesu" oder sonst behandelt worden ist. So wertvolle Beobachtungen und Bemerkungen auf diese Weise auch

nahme begleitete. Möchte ihre Vollendung seines unbestechlichen Wahrheitssinnes nicht unwürdig sein!

zutage kamen, im ganzen kam man, wie ein Blick in jeden beliebigen Kommentar zeigen kann, nicht weiter. Man erhält ſo keinen Geſamteindruck von der Bedeutung des Problems und bleibt im einzelnen Fall ohne Sicherheit der Entſcheidung.

Es erſcheint darum als eine Notwendigkeit, um über das Problem in ſeiner ganzen Ausdehnung und Bedeutung Klarheit zu ſchaffen, einmal die geſamte evangeliſche Geſchichte ſpeziell unter dieſem Geſichtspunkte zu unterſuchen, inwieweit das Alte Teſtament für ſie die Quelle gebildet hat. Das ſoll im folgenden verſucht werden, und die Hoffnung iſt wohl nicht unberechtigt, daß, wenn einmal das Problem in dieſer Weiſe aufgerollt und zum Gegenſtand einer hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchung gemacht wird, ſich ein im großen und ganzen begründetes Urteil über ſeine Bedeutung eher wird gewinnen laſſen, als wenn man ſich immer nur ad hoc zu einem einzelnen Zuge der evangeliſchen Geſchichte äußert. Ich bin mir dabei ſelbſtverſtändlich mit Dank deſſen bewußt, wie ſehr ich von der intenſiven Arbeit dreier theologiſcher Generationen abhängig bin. Es handelt ſich ja eben hier um eine Zuſammenfaſſung und methodiſche Durcharbeitung und Prüfung des bisher Geleiſteten. Dabei erhebt die folgende Arbeit durchaus nicht den Anſpruch, nun auf jede Frage eine Antwort geben, jedes Rätſel löſen zu können. Sie will vielmehr nur das Material, um das es ſich hier handelt, nach Möglichkeit zuſammenfaſſen und nach den Grundſätzen der hiſtoriſch-kritiſchen Methode unterſuchen, um dadurch der Forſchung den Anſtoß zu geben, dieſe Frage endlich zu einem gewiſſen Abſchluß zu bringen. Denn ſolange man an dieſem Punkte nicht einigermaßen klar ſieht, bleibt das Urteil über höchſt wichtige Punkte der Geſchichte Jeſu — vor allem, was den ganzen Aufriß und die Leidensgeſchichte betrifft — ein durchaus unſicheres.

Um den eigentlichen Unterſuchungen ein möglichſt ſicheres Fundament zu geben, ſchicke ich zunächſt eine Skizze der Entſtehung und Entwicklung des Weisſagungsbeweiſes voraus. Wieviel ich auch hier im einzelnen der Arbeit anderer, im beſonderen Holtzmanns Ausführungen in ſeiner „Neuteſtamentlichen Theologie“ und Harnacks Abhandlung: „Die antijüdiſche Polemik der alten

Kirche“ [1]) zu danken habe, brauche ich nicht erst ausdrücklich zu betonen.

I. Entstehung und Entwicklung des Weissagungsbeweises.

1. Kapitel: Die Entstehung des Weissagungsbeweises.

Bevor wir die Frage nach der Entstehung des Weissagungsbeweises zu beantworten suchen, ist es nötig, den Begriff zuvor scharf zu umgrenzen, um Unklarheiten zu vermeiden. Wir verstehen unter Weissagungsbeweis im engeren Sinn den Ausschnitt aus der weit umfassenderen Weissagungstheologie, der es allein damit zu tun hat, zu zeigen, daß dieses oder jenes Wort des Alten Testaments in einem bestimmten Ereignis des Lebens Jesu seine Erfüllung gefunden habe oder umgekehrt, daß dieses oder jenes bestimmte Ereignis des Lebens Jesu in irgendwelchen Worten des Alten Testaments schon geweissagt sei. Uns interessiert also die Weissagungstheologie hier nur insoweit, als sie auf das Leben Jesu Anwendung gefunden hat. Sie ist aber bekanntlich weit umfassender: jeder Blick in die urchristlichen Schriften belehrt darüber, daß man auch Ereignisse der ersten Entwicklungsgeschichte der jungen Gemeinde und ihrer Führer, sowie ihre besonderen Grundsätze, Einrichtungen und Anschauungen im Alten Testament vorgebildet fand, durch die Berufung auf das Alte Testament legitimierte. Und es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Grundlagen dieser ganzen Theologie ins Judentum zurückreichen, daß wir darin nur eine eigentümliche Modifikation des jüdischen Schriftbeweises zu sehen haben. Der ganze Betrieb ist derselbe, nur daß die christliche Gemeindetheologie die Prärogative der allein richtigen Deutung des Alten Testaments für sich in Anspruch nimmt, daß sie von der Überzeugung getragen wird, nur in der Beziehung auf die christliche Gemeinde und ihre Verhältnisse erschließe sich das rechte Verständnis des Alten Testaments.

Anders aber steht es mit dem Weissagungsbeweis im engeren Sinne. Er ist ein genuines Gewächs des neuen Glaubens. Zwar

1) T. U. I, 3, 1883.

eine Art Meſſiastheologie hat es natürlich ſchon im vorchriſtlichen Judentum gegeben, eine Theologie, die aus meſſianiſch verſtandenen Stellen des Alten Teſtaments ein Bild des erwarteten Meſſias zuſammenzuſetzen ſuchte. Das iſt aber etwas anderes als der Weisſagungsbeweis. Dieſer iſt ganz anders orientiert. Er geht zunächſt von dem ſicheren Boden hiſtoriſcher Wirklichkeit aus und weiſt ihre Vorausverkündigung in der Vergangenheit nach. Er braucht die meſſianiſchen Tatſachen nicht zu konſtruieren: ſie ſind gegeben. Seine Aufgabe beſteht alſo nur in einer Art ornamentaler Verbrämung der meſſianiſchen Ereigniſſe mittels der Prophezeiungen des Alten Teſtaments, in dem Nachweiſe, daß es ſich hier nicht um zufällige, ſondern um längſt vorausbeſtimmte Geſchehniſſe handelt. Die Gewißheit der Erfüllung gibt ihm ſein charakteriſtiſches und ihn von der jüdiſchen Meſſiastheologie ſcharf unterſcheidendes Gepräge. Denn dieſe mußte bei der Unklarheit und Verſchiedenartigkeit der meſſianiſchen Prophezeiungen — die Kontroverſen innerhalb der jüdiſchen Theologie beweiſen das — natürlich an ſo manchen und oft den wichtigſten Punkten (Herkunft des Meſſias, Art ſeines Auftretens, Dauer ſeines Wirkens uſw.) mit verſchiedenen Möglichkeiten rechnen. Von ſolcher Unſicherheit iſt beim Weisſagungsbeweis ſelbſtverſtändlich keine Rede.

Wer aber hat ihn geſchaffen, Jeſus oder die chriſtliche Gemeinde? Die Frage ſcheint angeſichts der Stellen, wo Jeſus ſich für Ereigniſſe ſeines Lebens ausdrücklich auf Worte des Alten Teſtaments, deren Erfüllung jene ſeien, beruft, leicht zu beantworten. Und es ſcheint doch auch innerlich notwendig zu ſein, daß Jeſus, wenn er ſich als Meſſias wußte — und alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit ſpricht dafür —, ſeinen Anſpruch durch die Berufung auf die altteſtamentlichen Weisſagungen legitimieren mußte.

Doch gegen dieſe Annahme erheben ſich gewichtige Bedenken, die uns für die Frage nach der Entſtehung des Weisſagungsbeweiſes vielmehr auf die chriſtliche Gemeinde weiſen.

Schon der äußere Befund gibt zu denken, daß in den Synoptikern — in dem 4. Evangelium vermögen wir eine hiſtoriſche Urkunde des Lebens Jeſu nicht zu erblicken — unter der Fülle

der zitierten Schriftweisſagungen ſich nur neun Stellen finden, in denen der Weisſagungsbeweis Jeſus ſelbſt in den Mund gelegt wird. Von einer ſyſtematiſchen und methodiſchen Verwendung dieſes Beweiſes durch Jeſus könnte alſo ſchon danach keine Rede ſein: er könnte danach für ihn keinerlei zentrale Bedeutung gehabt haben, vielmehr von ihm nur ſehr gelegentlich verwandt worden ſein. Dazu kommt, daß dieſe Stellen — es ſind: Matth. 9, 12 f. Par.; Mark. 14, 21 Par.; Mark. 14, 27 Par.; Mark. 14, 49 Par.; Matth. 26, 54; Luk. 18, 31—33; 22, 37; 24, 25 f. 44—46 — nicht gleichwertig ſind.

Die beiden Stellen aus dem 24. Kapitel des Lukas ſcheiden zunächſt aus — ſie erfahren weiter unten eine geſonderte Betrachtung —, denn in ihnen führt nicht der hiſtoriſche Jeſus, ſondern der auferſtandene Chriſtus das Wort. Sie gehören hinter das hiſtoriſche Leben Jeſu. Von den übrigen ſieben Stellen gehören fünf enger zuſammen: Mark. 9, 12 f.; 14, 21. 49; Matth. 26, 54; Luk. 18, 31—33. In ihnen iſt nur in ganz allgemeiner, formelhafter Weiſe, ohne daß eine beſtimmte Schriftſtelle zitiert wird, von der Schriftgemäßheit und Schriftbedingtheit des Leidens Jeſu (Mark. 9, 13 ſogar des Täufers) die Rede. Beſonders die beiden Stellen Mark. 14, 49; Matth. 26, 54, die trotz des verſchiedenen Subjekts der Anrede vielleicht nur eine ſind, klingen ſo abſtrakt theologiſch und formelhaft farblos wie nur möglich. Ohne eine völlige Vertrautheit mit dem Weisſagungsbeweiſe und ſeinem vorhergegangenen planmäßigen Gebrauch von ſeiten Jeſu, wovon aber eben nach dem Befunde der Quellen und der Verſtändnisloſigkeit der Jünger (vgl. Luk. 18, 34 u. ö.) keine Rede ſein kann, ſind ſie gar nicht zu verſtehen. Und Luk. 18, 31—33 ſchließt ſich hier an. Sie bietet die ganze Leidensgeſchichte Jeſu in nuce mit genauer Aufzählung der Einzelheiten unter dem einleitenden Motto: „. . . und es wird vollendet werden alles, was geſchrieben iſt durch die Propheten über den Sohn des Menſchen“. Hier iſt ſogar der ſtrikte Beweis zu führen, daß Lukas und nicht Jeſus hier redet, denn in den Parallelſtellen Matth. 20, 17—19 und vor allem Mark. 10, 32—34, aber auch Luk. 9, 22. 44, die zum Teil nicht weniger ausführ-

lich ſind, fehlt jede Bezugnahme auf die Schrift. Zudem wäre ſolch eine allgemeine Berufung auf die Schrift für das Leiden des Meſſias wie in Luk. 18, 31—33 bei der Ungewöhnlichkeit, ja Anſtößigkeit der Vorſtellung eines leidenden Meſſias für jüdiſches Denken, alſo auch für die Jünger (vgl. Matth. 16, 22; Luk. 18, 34 u. ö.) entweder zwecklos, oder ſie iſt eben nur für ſolche berechnet, für die die Theſe von vornherein feſtſtand. Das heißt aber: hier redet ein Vertreter der chriſtlichen Gemeinde, der auf eine lange Übung dieſer Beweismethode zurückſieht, und nicht Jeſus. Das Wort an die Knechte, die ihn gefangen nehmen: „Täglich war ich bei euch im Tempel lehrend und ihr habt mich nicht ergriffen; aber damit die Schriften erfüllt würden“ (Mark. 14, 49), wirkt in dieſer abrupten Allgemeinheit und wegen der Adreſſe, an die es gerichtet iſt, im Munde Jeſu geradezu unverſtändlich und ſinnlos. Daß auch hier der Evangeliſt redet, zeigt die ſtereotype Formel, mit der Matthäus die Geſchichte ſchließt: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν.*

Auch das gibt zu denken, daß alle Stellen auf die Leidensgeſchichte Bezug nehmen. Iſt das Zufall? Oder liegt darin nicht ein deutlicher Reflex der Tatſache vor, daß Jeſu Leiden und Sterben eben auch dem Denken ſeiner Gemeinde im Anfang die größten Schwierigkeiten bereitete, daß man das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* erſt wirklich überwand, als man es als Ratſchluß Gottes anzuſehen lernte, der in der Schrift längſt vorausverkündet war? War es da verwunderlich, daß man dieſe befreiende Erkenntnis auf Jeſus ſelbſt zurückführte, die Berufung auf die Schrift gerade über dieſen Punkt und nur über ihn ihm ſelbſt in den Mund legte, um ſich ſo gleichſam von zwei Seiten her über dieſe harte Tatſache hinwegzuhelfen? Daß hier in der Tat ein leicht zu verſtehendes pſychiſches Bedürfnis vorlag, den Weisſagungsbeweis gerade in puncto des Leidens und Auferſtehens Jeſu durch ihn ſelbſt inaugurieren zu laſſen, darin gewährt uns eine intereſſante Stelle aus dem Dialog Juſtins mit dem Juden Tryphon einen überraſchenden Einblick. Es heißt da (Kap. 76 [1]): *Εἰ (καὶ) γὰρ*

1) Vgl. die Stelle aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* bei Clem. Al. Strom. VI, 15, 148.

διὰ τῶν προφητῶν παρακεκαλυμμένως ἐκεκήρυκτο παθητὸς γενησόμενος ὁ Χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων, ἀλλ' οὖν γε ὑπ' οὐδενὸς νοεῖσθαι ἐδύνατο, μέχρις αὐτὸς ἔπεισε τοὺς ἀποστόλους ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα κεκηρύχθαι διαρρήδην. Bei der Dunkelheit der prophetiſchen Weisſagungen gerade über das Leiden des Meſſias ſchien alſo eine Belehrung von ſeiten Jeſu hierüber als unumgänglich notwendig. Von hier aus werden zugleich die Motive, von denen das Schlußkapitel des Lukasevangeliums, das uns noch beſchäftigen wird, ausgeht, völlig deutlich.

Nur an zweien der erwähnten neun Stellen haben wir — allerdings auch im Rahmen der Leidensgeſchichte, und inſofern gelten die bisherigen Ausführungen auch für ſie — eine Bezugnahme auf eine beſtimmte altteſtamentliche Stelle vor uns. Klar und verſtändlich iſt zunächſt Mark. 14, 27. Hier wird die Flucht der Jünger von Jeſus vorausverkündet und unter Berufung auf Sach. 13, 7: „Ich werde den Hirten ſchlagen, und die Schafe werden ſich zerſtreuen" als notwendig und unausweichlich hingeſtellt. Das *ὅτι γέγραπται*, denn es ſteht geſchrieben, ſchlägt jede andere Möglichkeit nieder: es handelt ſich hier eben um göttlich verordnetes, in der Schrift kodifiziertes Geſchehen. Ob Jeſus die Flucht ſeiner Jünger vorausſehen konnte oder nicht, darüber zu ſtreiten, iſt müßig. Ihre Möglichkeit gewiß. Ob aber auch ihre Notwendigkeit? Und mit ſo apodiktiſcher Gewißheit? Nur weil ein Schriftwort davon zu reden ſchien, von deſſen allgemein meſſianiſcher Deutung, die doch unbedingte Vorausſetzung wäre, wir nichts wiſſen? Die pſychologiſche Unmöglichkeit dieſer Annahme bei Jeſus wird uns gleich eingehend beſchäftigen. Zu ihr bietet dieſe Stelle um ſo weniger Veranlaſſung, als ſie ſich aus den Motiven der Urgemeinde — daß das Zitat nach dem Urtext und nicht nach den LXX gegeben iſt, läßt Weizſäcker an ſie denken — einwandsfrei erklären läßt. Denn auch die Flucht der Jünger mußte für dieſe ſelbſt und für ihre Gemeinde eine harte und unverſtändliche Tatſache, ein *σκάνδαλον*, ſein, das man irgendwie zu verſtehen und damit aus der Welt zu ſchaffen ſuchen mußte. Mit einem Schlage war dies gelungen, als ſich dies Ereignis in der Beleuchtung jenes altteſtamentlichen Wortes als gott-

gewollt herausſtellte. Damit war jedes Recht des Vorwurfs gegen die Jünger, jeder Makel von ihnen genommen. Ihre Flucht gehörte mit zu der ganzen Fülle des Leidens, das der Meſſias auskoſten mußte. Von ſeinen Getreuen verlaſſen, ſollte er ſterben: ſo wollte es Gottes unerforſchlicher Ratſchluß. So ſtand es zu leſen in der Schrift. Kein Wunder, daß man auch dieſe befreiende Erkenntnis Jeſus ſelbſt in den Mund legte. Auch hier alſo redet die Gemeinde, die hier lebhaft intereſſiert war, und nicht Jeſus. Das Wort iſt nicht anders zu beurteilen als die Bezeichnung des Verräters oder die detaillierte Vorausverkündigung der einzelnen Akte der Leidensgeſchichte. Neben anderen iſt hier überall zugleich das eine Motiv lebendig, daß Jeſus von den Geſchehniſſen (auch in ihren Einzelheiten nicht) natürlich nicht habe überraſcht werden können.

Am ſchwierigſten iſt die letzte, noch übrigbleibende Stelle: Luk. 22, 37. Zwar nicht darum, als wenn ſie allein an dem Ergebnis, daß Jeſus nicht der Schöpfer des Weisſagungsbeweiſes iſt, ſondern die Gemeinde, etwas ändern könnte. Die Formelhaftigkeit des Verſes — vor allem die Worte: *καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*, die, über das vorliegende Schriftzitat hinausgehend, offenbar einen ganz klaren Grundſatz wie ſelbſtverſtändlich ausſprechen, reden hier deutlich genug. Wohl aber darum, weil der Vers ſachlich ſchwer verſtändlich, um nicht zu ſagen unverſtändlich iſt. Das Wort Jeſ. 53, 52: „und er ward unter die Geſetzloſen (oder Übeltäter) gerechnet", das man viel eher auf ſeinen Tod zwiſchen zwei Verbrechern beziehen möchte, wird hier nämlich von Jeſus zur Begründung der Aufforderung an die Jünger angezogen, ihr Gewand zu verkaufen und ſich ein Schwert zu kaufen, wenn ſie keins hätten. Denkt Jeſus hier — die Häſcher mit dem Verräter an der Spitze ſind unterwegs — ernſtlich an eine gewaltſame Verteidigung? Faſt ſcheint es ſo: denn auf die Antwort der Jünger „Herr, ſiehe, hier ſind zwei Schwerter", erwidert er: „Es iſt genug." Doch wie reimt ſich das zu dem, was die anderen Evangelien erzählen (vgl. beſonders Matth. 26, 52f.), ja zur eigenen Darſtellung des Lukas V. 51? Das alles ſieht nicht ſo aus, als redete in V. 37 Jeſus. Wahrſcheinlich iſt viel-

mehr, daß Lukas dem Schriftzitat, das er nicht gern missen wollte, diese unglückliche Stelle gegeben hat. Jedenfalls läßt sich aber bei der Fragwürdigkeit des Verses auch ihm nichts zur Entscheidung darüber entnehmen, ob der Weissagungsbeweis schon auf Jesus selbst zurückzuführen ist.

Diese Annahme ist nun aber auch, abgesehen von dem Befunde der Quellen, psychologisch überaus unwahrscheinlich [1]).

Jesus war alles andere, nur kein schriftgelehrter Theologe. Nur unter dieser Voraussetzung aber hätte die Verwendung des Weissagungsbeweises durch ihn einige Wahrscheinlichkeit für sich. Doch nehmen wir einmal an, er habe sich seiner — wenn auch vielleicht nur gelegentlich — bedient. In welcher Absicht müßte dies dann geschehen sein? Offenbar, um seine Messianität vor sich selbst oder vor anderen, Jüngern und Juden, zu rechtfertigen.

Die erste Möglichkeit aber braucht man nur auszusprechen, um sich über ihre Undenkbarkeit sofort klar zu sein. Prophetische Persönlichkeiten — und in ihre Kategorie gehört Jesus hinein, wenn sein Selbstbewußtsein letztlich auch weit über den Rahmen des Prophetischen hinausgeht — bedürfen für sich keiner so äußerlichen Legitimation. Sie stehen und fallen mit der in ihnen unmittelbar lebendigen, persönlichen Gewißheit und dem ihnen selbstverständlichen, weil aus ihrem Wesen entspringenden Glauben an ihre Mission.

Aber auch anderen gegenüber ist diese Art der Legitimation seines Berufes bei Jesus innerlich unmöglich. Denn der Weissagungsbeweis besteht ja seinem Wesen nach in nichts anderem als in dem für die einzelnen Ereignisse des Lebens Jesu versuchten Nachweise, daß sie die genaue Erfüllung bestimmter alttestamentlicher Weissagungen seien. Ein solcher Beweis kann wohl von einem Theologen geführt werden, dem beide, das Alte Testament und das Leben Jesu, als abgeschlossene Größen vorliegen, und der nun beide in Beziehung zueinander setzen kann, nicht aber von dem, der dieses Leben erst lebt und mitten in ihm steht. Es

1) Vgl. zum Folgenden meine psychologische Charakteristik „Jesu Persönlichkeit", Halle, Marhold 1908.

zeugt nicht zum wenigſten von der Lebensunwahrheit des „johanneiſchen“ Chriſtusbildes, daß hier Jeſus von Anfang an — in ſeinem Munde findet ſich die Verwendung des Weisſagungsbeweiſes in den Stellen 5, 39. 46 f.; 13, 18 f.; 15, 24 f.; 17, 12 b; 19, 28. 30 — ſein Leben unter dem Geſichtspunkt der Erfüllung beſtimmter Weisſagungen anſieht, ja daß er ſogar noch am Kreuz, faſt im Todeskampf, von dem Intereſſe der Schrifterfüllung ſich leiten läßt: das διψῶ 19, 28 ſpricht er nur, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή! Und man wird nicht fehlgehen, wenn man aus dem τετέλεσται, mit dem er verſcheidet, im Sinne des 4. Evangeliſten vor allem auch den Seufzer der Erleichterung heraushört, nun ſei die letzte noch ausſtehende Schriftweisſagung erfüllt und ſein Leben auf Erden am Ziel.

So handelt und denkt aber kein wirklicher Menſch, weil keiner ſeinem Leben ſo kühl und objektiv gegenüberſteht — am wenigſten ein ſo ganz auf lebendiges, feuriges Handeln geſtimmter Charakter wie Jeſus —, ſondern ſo ſchreibt ein Theologe, der gewohnt iſt, auf Grund herrſchend gewordener Übung Jeſu Leben unter dem Schema von Weisſagung und Erfüllung zu betrachten. Im Prinzip aber ſtehen die oben behandelten Stellen aus den Synoptikern unter dem gleichen, äußerlich mechaniſierenden Geſichtspunkt. Es iſt etwas anderes, bei widrigem Geſchick Rat und Troſt in der Schrift zu ſuchen oder auf Weisſagungen zu fahnden, die auf dasſelbe hindeuten: das eine tut der Menſch, der ſolches Geſchick erlebt und in ſich nicht Kraft genug beſitzt, damit fertig zu werden, was man von Jeſus nicht wird ſagen können, das andere der Theologe, der ſich verſtandesmäßig die Notwendigkeit eines Geſchehniſſes zurechtlegen will. Und es iſt etwas anderes, in der religiöſen Gedanken- und Gefühlswelt der Schrift und beſonders der Propheten zu leben und in ihnen einen dem eigenen verwandten und kongenialen Pulsſchlag religiöſen Lebens zu ſpüren oder die Schrift nur zu benutzen als eine Vorratskammer theologiſchen Rüſtzeugs zur Legitimierung eines beſtimmten Berufsanſpruchs. Nur das erſte iſt bei einer Perſönlichkeit von ſo ausgeſprochener Kraft des Selbſtbewußtſeins und ſolcher Originalität wie Jeſus überhaupt diskutierbar.

Das wäre gar kein lebendiger Menſch, der Zweck und Sinn ſeines Lebens (vgl. Luk. 22, 37) darin fände, die Worte eines heiligen Buches zu erfüllen. Das hieße ihm die Lebensmöglichkeit rauben, indem man ſeinen Schwerpunkt nach außen verlegte. Es hieße bei Jeſus vollends das Leben der freieſten, ſelbſtändigſten, ſouveränſten Perſönlichkeit mechaniſieren. Denn gerade bei Jeſus iſt von einer ſklaviſchen Abhängigkeit von der Schrift, wie ſie die notwendige Kehrſeite ihrer Benutzung zur Legitimation ſeines Berufes wäre, keine Rede. Er ſteht ihr mit der unabhängigen Souveränität des religiöſen Genius gegenüber, der ihre Schätze zwar nicht verſchmäht, aber doch völlig nach eigenem Ermeſſen darüber verfügt. Ihn Glauben fordern laſſen auf Grund des Nachweiſes, daß ſein Leben in Einzelheiten zu den Weisſagungen der Schrift genau ſtimme, heißt kein Verſtändnis für die alles überragende Größe dieſer Perſönlichkeit beſitzen. Wie er auftrat, gegründet allein auf die Gewißheit, die in ihm wohnte und eben durch dieſe kraftvolle Selbſtſicherheit auffiel, ſo verlangte er auch die Anerkennung ſeiner Perſon um ſeiner ſelbſt willen. Er verſchmähte den Glauben, der der Krücken bedurfte, etwa der Wunder (vgl. Matth. 16, 1—4): erfüllte Schriftweisſagungen aber ſtehen damit auf der gleichen Linie. Dazu wäre letztere Stütze — ganz abgeſehen davon, daß ſie ohne ein genaueres Studium des Alten Teſtaments ad hoc den Schriftgelehrten gegenüber nicht zu brauchen geweſen wäre — gar nicht einmal ungefährlich für ihn geweſen.

Denn hätte er wirklich die Abſicht gehabt, durch den Nachweis, daß die Ereigniſſe ſeines Lebens Erfüllungen meſſianiſcher Weisſagungen ſeien, ſeine Meſſianität zu legitimieren, ſo hätte er doch, wenn dieſer Verſuch überhaupt Ausſicht auf Erfolg haben ſollte, nur ſolche Stellen verwenden können, die damals allgemein als meſſianiſche galten und deren Übereinſtimmung mit gewiſſen Tatſachen ſeines Lebens zutage lag. Daraus wäre aber notwendig eine doppelte Gefahr für ihn erwachſen. Entweder wäre er nämlich auf dieſem Wege konſequent fortgeſchritten und hätte mehr und mehr ſein Weſen und Auftreten dem Bilde, das die Propheten vom Meſſias entwarfen, angepaßt und dieſes kopiert:

damit aber hätte er ſeine Selbſtändigkeit aufgegeben und ſich ſelbſt verloren. Oder aber er wäre, wenn er jene Stütze nicht zu entbehren vermocht hätte, in Schwanken und Zweifel über ſeinen Beruf geraten. Denn ſo viel iſt doch klar: der Inhalt des Meſſiasbewußtſeins Jeſu iſt gerade in den weſentlichen Punkten ein total anderer als das Meſſiasideal des Alten Teſtaments, bzw. der Zeit Jeſu und ihres Verſtändniſſes des Alten Teſtaments. Das Schwanken und Zweifeln Jeſu aber iſt der an falſcher Stelle und in falſcher (weil kein Verſtändnis für die Eigenart ſchöpferiſcher Perſönlichkeiten zeigender) Weiſe angewandten pſychologiſchen Methode zuliebe in die Evangelien einfach hineingeleſen. Es erbt ſich wie der „galiläiſche Frühling“ Keims von einem zum anderen fort, ohne in den Quellen irgendwie begründet zu ſein, und macht ſchließlich — wie bei Frenſſen — aus einem ſchöpferiſchen Willensmenſchen einen haltloſen Phantaſten.

Wäre alſo Jeſus an die Weisſagungen der Propheten innerlich gebunden geweſen, ſo hätte er entweder eine Rolle ſpielen oder ſeinen Beruf aufgeben müſſen. Da das erſte für Jeſus wegfällt, ſo liegt eben in ſeinem Anſpruch auf Meſſianität die größtmögliche Unabhängigkeit und Freiheit begründet. Ein ſo äußerlicher Rechtstitel wie der Weisſagungsbeweis würde hier wie ein innerer Widerſpruch berühren.

Zu dem allen ſteht derjenige, der allen Argumenten zum Trotz daran feſthalten wollte, daß Jeſus ſelbſt in eignem Intereſſe ſich des Weisſagungsbeweiſes bedient habe, vor folgendem Dilemma: er hat entweder den wiſſenſchaftlichen Nachweis zu führen, daß die Züge, die z. B. Luk. 18, 31—33 durch die Schrift legitimiert werden, ſich wirklich im altteſtamentlichen Meſſiasbilde vorfinden, und daß die Stellen, mit denen ſonſt operiert wird, urſprünglich meſſianiſche ſind — ein von vornherein ausſichtsloſes Unternehmen —, oder er muß den ſittlichen Mut beſitzen, es auszuſprechen, daß einer notoriſch falſchen Deutung altteſtamentlicher Stellen nicht die wirklichen Ereigniſſe recht gegeben haben können. Das annehmen hieße jedenfalls die Widerſinnigkeit und den unſinnigſten Zufall zum Syſtem erheben. Nur der alte Supranaturalismus, der in konſequenter Weiſe die hier in Frage kommenden alt-

teſtamentlichen Stellen für meſſianiſche hielt [1]) und überhaupt das Weſen der Prophetie in den Weisſagungen auf Jeſus ſah, hat hier Anſpruch gehört zu werden: er iſt wenigſtens eine ehrliche und konſequente Anſchauung. Für wen ſeine Prämiſſen aber gefallen ſind, der darf ſich dem Urteil nicht verſchließen, daß der Weisſagungsbeweis erſt auf dem Boden der chriſtlichen Gemeinde verſtändlich iſt, für die das Leben Jeſu als fertige Größe abgeſchloſſen vorlag und für die darum auch die geltend gemachten Argumente wegfallen.

Daß aber der Weisſagungsbeweis in der Tat hinter das hiſtoriſche Leben Jeſu in die Gemeinde zu verlegen iſt, dafür gibt es auch manche direkte Hinweiſe. Eine deutlich erkennbare Tradition verlegt ihn nämlich hinter Jeſu Auferſtehung, alſo in eine Zeit, wo infolge der Auferſtehungserſcheinungen der Jüngerkreis Jeſu zu neuem Leben und Zuſammenſchluß ſich aufgerafft hatte. Klar ſcheint dieſe Tradition durch im Schlußkapitel des Lukasevangeliums (24, 25—27. 32. 44—46). Hier wird der Unterricht der Jünger im Weisſagungsbeweiſe auf den Auferſtandenen zurückgeführt, bzw. von ihm — eine ſehr durchſichtige Situation! — der ſchon zu ſeinen Lebzeiten von ihm den Jüngern gegebene, aber unverſtanden gebliebene Unterricht erneuert. Es handelt ſich hier geradezu um einen methodiſchen „Bibelkurſus“, um Holtzmanns trefflich charakteriſierendes Wort zu gebrauchen. Der Auferſtandene geht mit den Jüngern alle Schriften des Alten Teſtaments vom Geſetz beginnend durch, zeigt ihnen alle die Stellen, die ſich auf ihn beziehen, und erklärt ſie ihnen (V. 27). Hierin reflektiert ſich deutlich genug eine Zeit, wo ſich der Weisſagungsbeweis bereits zu einer Kunſt entwickelt hatte, die ihre Belege planmäßig in allen altteſtamentlichen Büchern dafür ſuchte, daß „der“ Chriſtus — ſo redet ſignifikanterweiſe der Auferſtandene von ſich ſelbſt (V. 26. 46) — ſolches alles erleben und erdulden mußte, eben weil es ſo vorausverkündet war. Welche Wichtigkeit aber dieſe ganze Tradition für Lukas beſaß, beweiſt vor allem auch der Umſtand, daß er jene Belehrung nicht nur den jeruſalemiſchen Apoſteln (V. 44—46) zuteil werden läßt,

1) Vgl. Strauß, Leben Jeſu II, 307.

ſondern auch den nach Emmaus hinausziehenden Jüngern (V. 25 bis 27), in denen man im Sinne des Lukas — ob mit Recht, wird ſich freilich ſchwer ausmachen laſſen — die Repräſentanten der Heidenmiſſion hat ſehen wollen. Das eine iſt jedenfalls klar: das Heidenchriſtentum überkam mit dem Alten Teſtament natürlich auch den Weisſagungsbeweis und hatte das gleiche Intereſſe an ihm wie die Urgemeinde.

Ein deutlicher Zeuge dafür, daß der Glaube an Jeſu Auferſtehung die Vorausſetzung der Entſtehung des Weisſagungsbeweiſes bildet, iſt auch das vierte Evangelium. Hier leſen wir (2, 22), daß die Jünger nach Jeſu Auferſtehung in Erinnerung an ein Wort Jeſu Glauben an die Schrift gefaßt hätten (*ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ*). Und noch deutlicher heißt es 12, 16, nachdem Jeſu Einzug in Jeruſalem als Erfüllung einer Weisſagung dargeſtellt iſt: *ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς, τότε ἐμνήσθησαν, ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.* Wird hier einfach geſagt, daß die Jünger in dieſem Ereignis die Erfüllung einer Weisſagung erſt nach Jeſu Auferſtehung geſehen hätten, ſo fehlt ebenfalls jeder Hinweis auf eine Belehrung der Jünger von ſeiten Jeſu ſchon vor ſeinem Tode, in jener Stelle (20, 9), wo die beiden Jünger zum Grabe laufen. Dies ihr Verhalten wird damit erklärt, das ihnen damals das neue Schriftverſtändnis noch nicht aufgegangen war: *οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.* Wenn auch nicht in der anſchaulich konkreten Weiſe des Lukas liegt doch auch hier die Tradition vor, daß der Weisſagungsbeweis durch die Auferſtehung Jeſu zeitlich bedingt iſt.

Einen dritten Vertreter dieſer Tradition haben wir ſchon gelegentlich zitiert. Es iſt Juſtin, der (im Anſchluß an Lukas?) von dem Auferſtandenen erzählt [1]): *... καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γενησόμενα διδάξαντος.* Und im Dialogus (Kap. 106) [2]) heißt es ſogar, daß die

1) Ap. I, 50, 12; vgl. Clem. Al. Strom. VI, 15, 148.
2) Vgl. auch Iren. IV, 26, 1.

Jünger, nachdem der Herr sie in dieser Weise belehrt und sie insbesondere daran erinnert hatte, daß er ihnen das alles schon zu Lebzeiten gesagt, es bereuten, daß sie ihn im Stiche gelassen hätten: *οἵτινες μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν καὶ πεισθῆναι ὑπ᾽ αὐτοῦ, ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅτε ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν καὶ ὑπὸ τῶν προφητῶν ὅτι προὐκεκήρυκτο ταῦτα, μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτὸν ὅτε ἐσταυρώθη.*

Auch das ist nicht unwichtig, daß es sich in erster Linie hier immer um den Nachweis der Schriftgemäßheit des Leidens und Todes Jesu handelt. Diese Erkenntnis kam der Erschließung eines ganz neuen Verständnisses des Alten Testaments gleich (vgl. Luk. 24, 32. 45 *διανοίγω*), das die Gemeinde — so schien es — nicht von sich selbst haben konnte. Die Entdeckung aber, daß jener rätselvolle und anstößige Ausgang des Lebens Jesu im Alten Testament geweissagt sei, konnte natürlich erst gemacht werden, nachdem dieser Ausgang als Tatsache vorlag und zudem die Auferstehungserscheinungen den Glauben der Jünger neu belebt hatten. Der Auferstehungsglaube bildet also die geschichtlich notwendige Voraussetzung des Weissagungsbeweises und insofern ist seine Zurückführung auf den Auferstandenen nicht ohne historischen Takt geschehen.

Es gilt nun, von seiner Entstehung und anfänglichen Bedeutung ein etwas genaueres Bild zu entwerfen.

Der Grund zur ersten christlichen Gemeinde wurde ohne Zweifel durch die Auferstehungserscheinungen gelegt. Die Gewißheit der Auferstehung Jesu — deren wissenschaftliche Beurteilung für unsere Zwecke aus dem Spiele bleiben kann — riß die Jünger mit einem Schlage aus dem Zustande dumpfer Resignation und Apathie heraus [1]), in den sie das furchtbare und unerwartete Geschick ihres Meisters gestürzt hatte. Ergab sich doch für sie daraus, daß sie den Herrn als Auferstandenen geschaut, ganz unmittelbar die Gewißheit, daß sein Kreuzestod nicht der gottverlassene Abschluß und damit die Verurteilung seines Lebenswerkes von seiten

1) Vgl. Luk. 24, 21; Joh. 16, 10 und die Jüngerflucht.

Gottes geweſen ſei — ein Verſtandesurteil, gegen das ſich ihr Gefühl ſowieſo auflehnen mußte —, ſondern daß er nur der Durchgangspunkt, freilich ein finſterer und drückender, zu einem höheren Daſein in himmliſcher Herrlichkeit geweſen war [1]). So bildete für ſie die Auferſtehung Jeſu die Rechtfertigung ihres eigenen Glaubens an ihn, den ja gewiß auch jenes dunkle Erlebnis nicht völlig hatte aus ihren Herzen reißen können.

Mit der Gewißheit der Auferſtehung Jeſu aber war natürlich auch ſofort der engere Zuſammenſchluß der Jeſusgläubigen gegeben. Sie bildeten ja ſchon zu Jeſu Lebzeiten einen Kreis, der in dem Anſchluß an ſeine Perſönlichkeit ſeinen Einigungspunkt und dadurch ſein ganz beſtimmtes, charakteriſtiſches Gepräge gehabt hatte. Dies Gefühl der Zuſammengehörigkeit aber mußte ſich natürlich in dem Augenblicke wieder mit beſonderer Kraft erheben, als ſie deſſen gewiß wurden, daß der Meiſter ſich ihnen geoffenbart habe, daß der Zuſammenhang mit ihm nicht gelöſt ſei. Ja ihr Zuſammenſchluß mußte ſich jetzt, wo der Verklärte nicht mehr perſönlich unter ihnen weilte, nur um ſo inniger und feſter geſtalten.

Zugleich aber mußten ſie ſich damit auch ſofort einer Aufgabe bewußt werden [2]). Jeſu Werk harrte ja noch der Vollendung. Es war durch ſeinen Tod zwar nicht vernichtet — darüber brachte ihnen eben ſeine Auferſtehung Gewißheit —, wohl aber unterbrochen worden: unterbrochen, wie ſie meinten, infolge des Unglaubens und der Sünde des Volkes. Es galt alſo Jeſu Predigt vom Reiche wieder aufzunehmen und Iſrael für den Tag ſeiner Paruſie, die nicht lange mehr auf ſich warten laſſen konnte, zu bereiten.

So bedingt der Auferſtehungsglaube zugleich mit der Neukonſtituierung der Meſſiasgemeinde den Beginn der urchriſtlichen Miſſion. Im 1. Klemensbrief heißt es (42, 3) auch ausdrücklich, daß die Jünger ausgezogen ſeien zur Miſſion *πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες*

1) Vgl. Luk. 24, 25 f.
2) Vgl. Weizſäcker, Ap. Zt., S. 15.

ἐν τῷ λόγῳ. Aller ſtarke Glaube birgt ja den Miſſionstrieb in ſich.

Das Hauptaugenmerk aber richtete man bald, wenn auch der erſte Zuſammenſchluß wahrſcheinlich in Galiläa ſtattfand, auf Jeruſalem, wo das Werk Jeſu einen ſo jähen Abſchluß gefunden hatte. Jeruſalem war nun einmal nicht nur der politiſche, ſondern vor allem der religiöſe Mittelpunkt des Landes und Volkes: gelang es der Gemeinde, hier feſten Fuß zu faſſen, ſo war viel gewonnen, ganz abgeſehen davon, daß von dieſem Zentrum aus die Propaganda für den neuen Glauben ſich am beſten und bequemſten leiten ließ.

Die Grundlage und den Ausgangspunkt der Miſſionspredigten bildete nun ſicherlich die Verkündigung der Auferſtehung Jeſu. Darin trifft der Verfaſſer der Miſſionsreden in der Apoſtelgeſchichte ohne Zweifel das Rechte [1]). Denn mit dieſer Tatſache konnte ſich an Wichtigkeit keine andere meſſen. Sie bildete das Fundament des urchriſtlichen Glaubens, hing doch mit ihr der Glaube an die Meſſianität Jeſu untrennbar zuſammen: erſt ſie ermöglichte es den Jüngern, in Jeſus trotz ſeines Kreuzestodes den Meſſias zu ſehen [2]). Jeſu Auferſtehung und ſeine Erhöhung zur Rechten Gottes fiel für ihr Bewußtſein zuſammen [3]), und ſo war mit dieſem Erlebnis die erſchütternde Tatſache des Kreuzes für ſie in den Hintergrund gedrängt und durch die Macht einer neuen Tatſache überwunden: das Licht der Auferſtehung überſtrahlte die Nacht des Todes. Gott ſelbſt hatte Jeſum durch die Auferweckung als Meſſias erwieſen [4]).

Dieſe auf Grund der Auferſtehung neu gewonnene und über allen Zweifel erhobene Glaubensgewißheit: „Jeſus iſt der Meſſias“ bildete nun den Hauptinhalt der urchriſtlichen Miſſionspredigt. Das οὗτός ἐστιν (ὁ) Χριστός, ὁ Ἰησοῦς, ὃν καταγγέλλω ὑμῖν [5]) war das Thema aller urchriſtlichen Propaganda unter den Juden. Jeſu Predigt von dem Reiche Gottes und den Bedingungen zum Ein-

1) Vgl. 1, 22; 2, 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40 f.
2) Vgl. Holtzmann, N. Th. I, S. 361.
3) Apg. 2, 31 ff. 4) Ap. 2, 36.
5) Apg. 17, 3; vgl. 9, 22; 18, 5. 24.

tritt in dasſelbe verſchwindet zwar nicht, aber ſie wird gleichſam umgegoſſen in die von ſeiner Meſſianität. Jeſus iſt der Meſſias: darauf liegt von jetzt an der Hauptton, daran hängt alles Intereſſe für Freund und Feind. Daß er als ſolcher das Reich bringen wird, erſcheint nur wie eine ſelbſtverſtändliche Folgerung aus jener Tatſache. Ja man kann ſagen: die Erneuerung der Reichspredigt Jeſu war für die Jünger nur möglich und denkbar unter dem Geſichtspunkt, daß Jeſus der Bringer dieſes Reiches, der Meſſias, war.

Daß nun für die Urgemeinde der Meſſias kein Gegenſtand bloßer theologiſcher Spekulation mehr war, ſondern für ſie mit der konkreten Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth zuſammenfiel, dies bildete — da ſie ſich ſonſt völlig zum Judentum hielt [1]) — den einzigen Unterſcheidungspunkt zwiſchen ihr und den altgläubigen Juden. So heißt es z. B. noch in den klementiniſchen Rekognitionen [2]) — ein Beweis, wie ſtationär die Verhältniſſe an dieſem Punkte auf judenchriſtlichem Boden blieben —: ... Sacerdotes ... frequenter mittentes ad nos vagabant, ut eis de Jesu dissereremus, si ipse esset propheta, quem Moyses praedixit, qui est Christus aeternus. De hoc enim solo nobis, qui credidimus in Jesum, adversum non credentes Judaeos videtur esse differentia. Und noch deutlicher an einer etwas ſpäteren Stelle [3]): Erraverunt ergo Judaei de primo domini adventu; et inter nos atque ipsos de hoc est solo discidium. Nam quod venturus sit Christus, norunt et iam ipsi et exspectant, quod autem iam venerit in humilitate hic qui dicitur Jesus, ignorant. Und auch Tertullian erklärt kurz und bündig: Nulla alia inter nos et illos compulsatio est quam quod venisse non credunt.

So ſpitzte ſich denn für die urchriſtliche Miſſion unter den Juden auf dieſen Punkt alles zu. Und zwar um ſo mehr, als die Meſſianität Jeſu ja ein für jüdiſches Denken unerträgliches Paradoxon bildete: der ſchmachvolle Ausgang ſeines Lebens bildete für die Juden den untrüglichen Beweis gegen ſeine Meſſianität.

---

1) Vgl. Harnack, Miſſ., S. 30—33.
2) I, 43. 3) I, 50.

Der Verbrechertod am Kreuz und die Messiaswürde konnten sich für jüdisches Denken nicht zusammenreimen. Demgegenüber fiel sogar die Tatsache wenig ins Gewicht, daß Jesu Leben bis zum Tode ebenfalls den herrschenden Vorstellungen von dem machtvollen Auftreten des Messias wenig entsprach. Jesu Kreuzestod aber war ja selbst für seine Jünger ein harter Anstoß gewesen, über den ihnen nur die Auferstehung hinweggeholfen hatte [1]).

Für alle außerhalb ihres Kreises Stehenden aber kam diese eminente Glaubenstatsache als Beweis natürlich nicht in Frage [2]). Sie bedurfte für die Ungläubigen selbst des Beweises, da der Vorwurf der Selbsttäuschung oder des Betruges hier nur zu nahe lag [3]). So mußte das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* [4]) mit Notwendigkeit die Messianität Jesu für den Juden zu einem „*σημεῖον ἀντιλεγόμενον*“ (vgl. Luk. 2, 34) machen.

Schon die Idee eines leidenden Messias war für jene Zeit ein völliges Novum [5]). So bezieht das Targum Jonathan z. B. das berühmte 53. Kapitel des Jesajabuches zwar auf den Messias, deutet aber die Leidenszüge dieses Kapitels entweder um oder bezieht sie auf andere Personen [6]). Und noch in der Altercatio Simonis, in der wir nach Harnack den überarbeiteten Dialog des Jason und Papiscus aus dem 2. Jahrhundert zu sehen haben, spricht der Jude mit dürren Worten vom Messias: Nec passum in scripturis nostris invenimus [7]). Als dann im späteren Judentum die Idee eines leidenden Messias, wohl nicht ohne Einfluß christlicher Gedanken, wirklich auftaucht, wird sie sofort durch die Erfindung eines zweiten, inferioren Messias, des „Sohnes Josephs“ (vielleicht mit einer Spitze gegen Jesus?) paralysiert [8]).

---

1) Apg. 5, 30 f.

2) Apg. 10, 40; 25, 19; Joh. 14, 22 f.; Matth. 28, 17. Holtzmann I, S. 358.

3) Vgl. Matth. 28, 13. 4) Gal. 5, 11; 6, 12; 1 Kor. 1, 23.

5) Matth. 16, 22; 17, 23; Luk. 18, 34; 24, 21; Joh. 12, 34 usw.

6) Vgl. Holtzmann I, S. 369. Brandt, Ev. Gesch., S. 86, 519. Origenes, Contra Cels. I, 55.

7) VI, 22.

8) Holtzmann I, S. 369; Baldensperger, Selbstbew. Jesu, S. 145—152.

Selbſt da aber, wo man ſich, wie der Jude Trypho in Juſtins Dialog, an die Vorſtellung eines leidenden Meſſias ſchon gewöhnt hat [1]), macht doch das Kreuz immer noch unüberwindliche Schwierigkeiten. Die Verhältniſſe ſind im 2. Jahrhundert in dieſem Punkt noch genau dieſelben wie am Anfang. Wie ſtark jüdiſches Gefühl gegen die Zumutung des Kreuzestodes des Meſſias ſich auflehnte, zeigt folgende Expektoration des Juden Trypho [2]): *Εἰ ... ἀτίμως οὕτως σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν ἀποροῦμεν· ἐπικατάρατος γὰρ ὁ σταυρούμενος ἐν τῷ νόμῳ λέγεται εἶναι. ὥστε πρὸς τοῦτο ἀχμὴν δυσπείστως ἔχω. Παθητὸν μὲν τὸν Χριστόν, ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν, εἰ δὲ διὰ τοῦ ἐν τῷ νόμῳ κεκατηραμένου πάθους, βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ ἔχεις καὶ περὶ τούτου ἀποδεῖξαι.* Und im folgenden Kapitel erklärt er, daß ein ſo ſchimpflicher und ehrloſer Tod (*οὕτως αἰσχρῶς καὶ ἀτίμως ἀποθανεῖν*) für jüdiſches Denken völlig irrational ſei: *ἡμεῖς γὰρ οὐδ' εἰς ἔννοιαν τούτου ἐλθεῖν δυνάμεθα.* Juſtin anderſeits kann dieſe Hartnäckigkeit der Juden, erſt zuzugeben, daß der Meſſias ein *Χριστὸς παθητός* ſei und dann doch Jeſu Meſſianität zu beſtreiten [3]), nicht recht begreifen. Doch erhellt daraus am beſten die Schwierigkeit der ganzen Situation für die junge Gemeinde den Juden gegenüber. Das קְלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי (Deut. 21, 23) iſt ſicherlich von Anfang an der Meſſiaspredigt der chriſtlichen Gemeinde entgegengehalten worden und ſorgte dafür, daß das Kreuz, ein *ἐξουθενημένον καὶ ὀνείδους μεστὸν μυστήριον*, wie es Juſtin nennt [4]), ein beſtändiger Stachel auch für die Meſſiasgläubigen blieb. Beweis dafür iſt Paulus, der ſich mit jener Geſetzesſtelle, die er offenbar aus ſeiner phariſäiſchen Zeit her in ihrem ganzen Schwergewicht kennt, ausdrücklich auseinanderſetzt [5]), nur daß er freilich das אלהים = *ὑπὸ θεοῦ* LXX, als für das chriſtliche Urteil nicht ganz zu Recht beſtehend, fortläßt. Juſtin dagegen hat, ein Jahrhundert ſpäter, ſchon nicht mehr die

1) Dial. 68, 89 f.: *Χριστὸς παθητός*; vgl. Apg. 26, 23.

2) Dial. 89.

3) Kap. 68: *τολμῶσι λέγειν τοῦτον* (Jeſus) .. *μὴ εἶναι τὸν Χριστόν.*

4) Dial. 131.

5) Gal. 3, 13.

religiöſe Energie, dieſe Stelle überhaupt auf den Meſſias Jeſus zu beziehen [1]), denn wie könne auf dem Chriſtus ein Fluch liegen, durch den ja die des Fluches Würdigen [2]) erlöſt würden; das Wort habe Gott vielmehr nur in Vorausſicht deſſen geſprochen, daß die Juden dereinſt nicht an ihn glauben, ihn alſo verfluchen würden [3]).

Ein am Kreuz hängender Meſſias iſt alſo für die Juden unter allen Umſtänden ein λεγόμενος, ein ἄτιμος καὶ ἄδοξος Χριστός [4]).

So mußte die Miſſion der Urgemeinde von vornherein als ausſichtslos erſcheinen, wenn ſie dieſer Schwierigkeit nicht irgendwie Herr werden konnte. Überall, wo ſie ſich mit ihrem Glauben hervorwagte, ſei es im täglichen Verkehr oder in den ſabbatlichen Synagogenverſammlungen, mußte ſie auf dieſen Einwand gefaßt ſein [5]). Auch für ſie ſelbſt blieb die theoretiſche Überwindung jener harten Tatſache, die Einſicht in ihre Notwendigkeit, ein tiefes, unabweisbares Bedürfnis. Denn ſolange man mit Jeſu Tod nicht theoretiſch irgendwie fertig geworden war, blieb zum mindeſten — trotz der praktiſchen Löſung, die die Auferſtehung gebracht hatte — der Gefühlsanſtoß, den er in ſich barg, beſtehen, und man verlor die Unſicherheit dieſem Ereignis gegenüber nicht. Man konnte den Tod wohl der auf ihn folgenden Auferſtehung wegen überſehen, aber damit war er nicht aus der Welt geſchafft, und Ereigniſſe von ſeiner brutalen Wucht ſorgen ſchon von ſelbſt dafür, ſich immer wieder in die Erinnerung zu rufen und das verletzte Gefühl nicht zur Ruhe kommen zu laſſen.

Eine theoretiſche Löſung bot nun die ſicherlich ſchon der Urgemeinde zugehörige, irgendwie wohl auf Jeſus ſelbſt zurückgehende Auffaſſung ſeines Todes unter dem Geſichtspunkt des Opfers. Sie war aber für die Miſſionspredigt nicht zu gebrauchen, da ſie den Glauben an Jeſu Meſſianität ſchon vorausſetzte. Bei den

1) Dial. 94.

2) Nach Kap. 95, weil ſie Deut. 27, 26 nicht erfüllen könnten.

3) Dial. 96.

4) Dial. 32. 93; vgl. Ap. I, 12; Barn., c. 12; Tertullian, Adv. Jud., c. 10.

5) Apg. 18, 5 f.

Jüngern beruhte er auf dem unauslöſchlichen Eindruck, den Jeſu Perſönlichkeit bei Lebzeiten auf ſie gemacht hatte. Den Juden aber konnte er nur auf dem Wege verſtandesmäßiger Überzeugung, auf dem Wege des theoretiſchen Beweiſes übermittelt werden. Über die Art des hier zu führenden Beweiſes aber konnte von vornherein gar kein Zweifel beſtehen.

Jeſus ſollte der von den Propheten verheißene Meſſias ſein. Bewieſen werden konnte dieſe Theſe nur ſo, daß gezeigt wurde, daß ſich ſein Lebensbild, vor allem ſein Ausgang, mit dem recht verſtandenen prophetiſchen Meſſiasbild in den Hauptzügen deckte. Denn war das Alte Teſtament ſchon an und für ſich für jüdiſches Denken das in allen Fragen der Lehre und des Glaubens, der Sitte und des Rechts allein zureichende Beweisinſtrument von unbedingt normativem Anſehen [1]), ſo kam es bei dieſer Hauptfrage natürlich erſt recht auf ſeine Ausſagen an. Nur mit ſeiner Hilfe ließ ſich der jüdiſche Widerſtand überwinden: adversus prophetiam enim neque ars ulla stare sufficit neque sophismatum syllogismorumque versutiae [2]). Mit bloßen Vernunfts- oder Wahrſcheinlichkeitsgründen war jüdiſchem Denken gegenüber gar nichts anzufangen. Der Jude reagierte überhaupt nur auf den Beweis aus der Schrift. So heißt es deutlich genug in der Altercatio Simonis [3]) gleich im Anfang: Habes et me patientem auditorem, si modo interrogationibus meis non lenociniis sermonum aut argumentis verborum, sed legis (= Altes Teſtament) praesentia exprobes veritatem.

Der Jude mußte alſo durch den Schriftbeweis zur Anerkennung des Meſſiasglaubens der Urgemeinde *gezwungen* werden. So findet ſich bei Juſtin mehrfach [4]) der Satz im Munde der Juden: ἡ γραφὴ τοῦτο ἀναγκάζει ὁμολογεῖν ἡμᾶς, was Kap. 67 ausdrücklich ſogar mit der Wahrheitsliebe motiviert wird. Und ausdrücklich bittet in den Klementiniſchen Rekognitionen [5]) bei Gelegenheit einer eigens veranſtalteten Disputation zwiſchen beiden Parteien

1) Vgl. 1 Kor. 4, 6; Joh. 20, 35.
2) Clem. Recogn. I, 18.
3) I, 1. 4) Dial. 57. 67. 68. 5) I, 68; vgl. 69. 75.

der Hohepriester Kaiaphas den ersten Bischof von Jerusalem, Jakobus: ut de Christo non aliunde sermo quam de scripturis fieret, ut sciamus, inquit, utrum Jesus ipse sit Christus an non.

Dem Schriftbeweise mußten die Juden Rede und Antwort stehen, einer auf ihn gestützten Diskussion konnten sie sich, des normativen Ansehens der Schrift wegen, nicht einfach entziehen, so ungern sie auch in dieser ihnen unsympathischen Sache sich darauf einließen. So erklären sie in Justins Dialog [1]): *Καὶ σοῦ λέγοντος οὐκ ἠνειχόμεθα, εἰ μὴ πάντα ἐπὶ τὰς γραφὰς ἀνῆγες· ἐξ αὐτῶν γὰρ τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι σπουδάζεις.* So mußte der Schriftbeweis in der urchristlichen Predigt sofort eine beherrschende Stellung bekommen. Typisch dafür ist z. B. die Art, wie Paulus im Anfang von 1 Kor. 15 verfährt. Das Erste und Wichtigste ist ihm, daß Leiden und Auferstehung Jesu „nach der Schrift" erfolgt seien. Das ist die Hauptsache: dieser Punkt muß erst sichergestellt sein. Erst dann folgt die Aufzählung der geschichtlichen Zeugen für die Auferstehung. Zumal Juden gegenüber verfing die Berufung auf die Zeugen nicht recht: Schmähreden, wie die Matth. 28, 13 überlieferte, sind dafür mehr als beweisend. Eine einwandsfreie Legitimation war hier von Menschen gar nicht zu geben, sondern nur von Gott, d. h. von der Schrift. Und so hebt denn die Verkündigung an: nach der Schrift mußte der Christus leiden, sterben und auferstehen; daß dies aber bei Jesus wirklich geschehen ist, dafür sind die und die Zeugen. Den Juden gegenüber stand aber der Beweis, nicht die Sache im Vordergrunde des Interesses. Versagte der Beweis, so konnte die Sache noch so sehr innerlich berechtigt und äußerlich bezeugt sein, sie fand keine Beachtung. Und umgekehrt: der Beweis aus der Schrift zwang ihnen die Beachtung der Sache ab.

Damit aber war viel gewonnen für die Messiasgläubigen. Denn die Hauptsache war ja doch für sie, daß man sie überhaupt erst einmal zu Worte kommen ließ und ihnen nicht von vornherein jede Diskussionsmöglichkeit abschnitt. Nur indem sie mit ihrem Glauben und den Beweisgründen dafür öffentlich zu Gehör kamen,

1) Kap. 56; vgl. 79.

war die Möglichkeit zur Ausbreitung dieses Glaubens gegeben. Der eine oder andere Hörer wurde schließlich doch veranlaßt, über den Streitpunkt nachzudenken — auch die Sicherheit und Siegesgewißheit der Jünger tat dazu gewiß das Ihre — und sich selber einmal die Schrift auf die Berechtigung des neuen Glaubens hin anzusehen [1]).

So wurde denn der urchristlichen Missionspredigt von Anfang an als oberster Grundsatz aufgezwungen: „nichts zu sagen, als was die Propheten von den zukünftigen Dingen geredet haben" [2]), d. h. bei jedem Punkt ihrer Verkündigung vom Messias Jesus den Beweis zu führen, daß sie die heiligen Schriften dabei auf ihrer Seite hätten, um der ständigen jüdischen Forderung zu genügen: *ἀπόδειξον ἡμῖν* oder *προβίβασον ἡμᾶς ἐκ τῶν γραφῶν* [3]).

In der Hauptsache [4]) spitzte sich der Beweis natürlich immer auf den Punkt zu, der überhaupt die erste Ursache seiner Entstehung gewesen war: auf Leiden und Tod Jesu. Und das war auch für die christliche Gemeinde selbst nicht ohne wichtigste Folgen in bezug auf die theologische Wertung dieser beiden Tatsachen. Der Weissagungsbeweis ist ja im Grunde nichts als die zur Methode gewordene eigentümlich jüdische Betrachtung und Auffassung geschichtlichen Lebens. Der jüdische Theismus sah in allem Geschehen, vor allem soweit es das eigene Volk betraf, nicht etwas Zufälliges, sondern etwas von langer Hand her von Gott Beabsichtigtes und Vorbereitetes. Es muß (*δεῖ*) alles so geschehen, wie es geschieht. War also Jesus der Messias — und das war seit der Auferstehung für die Jünger über allen Zweifel erhaben —, so mußte auch sein Tod auf Gottes Ratschluß und Willen zurückgehen, so mußte Gott einen besonderen Zweck mit ihm haben erfüllen wollen. Dann mußte aber dieser Ratschluß Gottes auch in den heiligen Schriften als der einzigen Erkenntnisquelle für Gottes Willen und Absichten, niedergelegt sein.

Dann galt es also nur zu suchen nach den Stellen, in denen

---

1) Vgl. Apg. 17, 11.
2) Apg. 26, 22 f.
3) Justin, Dial. 89 f.
4) Vgl. Luk. 24.

Gott durch den Mund seiner Propheten seinen Ratschluß vorausverkündet hatte [1]). Einer von dem Glauben und der Liebe zu Jesus getragenen und im Blick auf ihn und sein Leben unternommenen Schriftforschung aber konnte es, da von einer geschichtlichen Schriftbetrachtung ja keine Rede war, nicht schwer fallen, Jesu Bild im Alten Testament wiederzufinden. Besonders der Psalter mußte zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Stellen werden, die jenes unerwartete Geschick ihres Meisters deutlich und klar voraussagten. Das Leiden des Gerechten ist eines der immer wiederkehrenden Motive dieser Lyrik. Wer war dieser Gerechte? David, der nach geläufiger Ansicht diese Lieder gedichtet hatte? Das war höchst unwahrscheinlich: war er nicht der Typus eines mächtigen und glücklichen Königs? Wen meinte er dann aber? Wen anders wohl als den, der nach der Verheißung als „Frucht seiner Lenden" sein Reich glänzender als je wieder aufrichten würde, als den Messias? Und gab nicht zur messianischen Deutung jener Psalmen und zu ihrer Beziehung auf Jesus die wunderbare Übereinstimmung zwischen Wort und Ereignis ein gutes Recht? Fanden nicht jene durch ihre fortwährende Wiederholung im Munde Davids ganz unverständlichen Klagen erst durch ihre Beziehung auf Leiden und Tod des Messias Jesus ihre völlig einleuchtende Erklärung? Und war es mit so mancher anderen Schriftstelle, wie z. B. mit dem berühmten 53. Kapitel des Jesajabuches, nicht ebenso? Zu welchen Künsteleien und Verdrehungen [2]) mußte hier doch die landläufige Exegese greifen, und wie klar und selbstverständlich erschien alles bei der Deutung auf Jesus [3])! Gerade dies Kapitel aber mußte um so wichtiger erscheinen, als hier (V. 4 f.) zugleich auch der Zweck des Leidens angegeben war [4]): „um unserer Sünde willen". Damit war das Rätsel erst ganz gelöst und auch jeder Gefühlsanstoß an dieser harten Tatsache behoben. Daß aber diese wichtigste Frucht des Schriftbeweises schon von der Urgemeinde gepflückt wurde, dafür ist Paulus Zeuge, der

1) Vgl. Brandt, Entstehung des Christentums, S. 552.
2) Vgl. Brandt, S. 510.
3) Vgl. Apg. 8, 30 ff. 4) Vgl. Origenes, Contra Cels. I, 11, 6.

es den Korinthern als von der Urgemeinde überkommen (παρέλαβον) verkündet, daß Jeſus auf Grund der Schrift für unſere Sünden geſtorben ſei [1]). Nun erſt ſtand man dem Tode Jeſu völlig frei gegenüber: er war als längſtverkündeter Ratſchluß Gottes erwieſen, und ſelbſt dieſer Ratſchluß erſchien nicht mehr als dunkles, unverſtanden einfach hinzunehmendes Verhängnis, ſondern hatte ſeinen einleuchtenden und erſchütternden Grund und Zweck. Er hatte damit alles Finſtere und Widerſinnige, das ihm bis dahin auch für die Jünger angehaftet hatte, verloren.

Kein Wunder, daß infolge davon eine weitere Verſchiebung in der chriſtlichen Verkündigung eintreten mußte. Ein ängſtliches Hinweggehen über den Tod zugunſten der Auferſtehung, deren Licht ſeine tiefen Schatten überſtrahlte, war nun nicht mehr nötig. Im Gegenteil: gerade die Predigt vom Kreuz gab der chriſtlichen Verkündigung nun eine ſtarke und bewußte Aggreſſivität. Und weit entfernt, die Meſſianität Jeſu undenkbar erſcheinen zu laſſen, war das Kreuz jetzt der ſtärkſte Beweis für den, der ſehen wollte. In ihm gipfelte Gottes Ratſchluß zum Heile der Menſchen.

So war der Meſſiasgemeinde durch den Zwang der Verhältniſſe in dem Weisſagungsbeweiſe eine außerordentlich wichtige apologetiſche Waffe dem Judentum gegenüber erwachſen, deren Wert ſie immer mehr ſchätzen lernte, und die daher im Laufe der Zeit auch immer größere Vervollkommnung erfuhr.

1) 1 Kor. 15, 3; vgl. Gal. 2, 16 ff.

(Schluß folgt.)

4.

Zum Gedächtnis Calvins.

Rede in der Aula der Universität Halle-Wittenberg

von

D. Friedrich Loofs.

Hochansehnliche Versammlung! Vor bald 26 Jahren hat unsere Universität den 400jährigen Geburtstag Martin Luthers, des weltgeschichtlich bedeutendsten Wittenberger Professors, gefeiert. Alle evangelischen Deutschen in aller Welt feierten mit. Für unser deutsch-evangelisches Volk war jener 10. November 1883 wie ein Nationalfest. Und auch die Evangelischen anderer Nationen haben damals gern das Gedächtnis des Großen geehrt, der allen Reformatoren nach ihm die Bresche brach.

Auch Melanchthons 400jährigen Geburtstag haben wir vor 12½ Jahren durch einen Universitätsaktus festlich begangen. Und mehrere andere deutsche Universitäten haben mitgefeiert. Wir hatten guten Grund zu solcher Feier: auch den berühmten Mag. Philippus zählt die Universität Halle-Wittenberg zu ihren Professoren. Und daß andere deutsche Universitäten mit uns feierten, war begreiflich. Denn der Praeceptor Germaniae war der Organisator der evangelischen Universitäten.

Heute, da Johann Calvins Geburtstag zum vierhundertsten Male wiederkehrt, hat nicht die Universität, sondern die theologische Fakultät zu einer Gedächtnisfeier eingeladen. Denn nicht nationalen oder lokalen oder allgemein wissenschaftlichen Interessen, sondern dem evangelisch-kirchlichen Empfinden ist die Feier des heutigen Tages entsprungen.

Unserer Fakultät war es Ehrenpflicht, diese Feier zu veranlassen. — Wohl wissen wir, daß unsere Wittenberger Vorfahren im 17. Jahrhundert eine Calvin-Gedächtnisfeier für ebenso unerträglich angesehen hätten wie eine Feier des Ignatius von Loyola.

Auch das ist zweifellos, daß noch die ersten theologischen Lehrer der Universität Halle lutherisch-konfessionell gesinnt waren. Aber die theologische Fakultät der fast gleichzeitig mit der evangelischen Union gebornen „Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg“ ist stets ein Anwalt der Union gewesen. Sie ist, als die konfessionelle Reaktion die Union aufzulösen drohte, in der Öffentlichkeit und der Regierung gegenüber für sie eingetreten. Sie hat an maßgebender Stelle es betont, daß die evangelisch-theologische Wissenschaft heutzutage weder lutherisch- noch reformiert-konfessionell genannt werden könne. — Unsere Fakultät folgt also ihren Traditionen, wenn sie heute an Calvins 400jährigem Geburtstage dafür Zeugnis ablegt, daß in der Geschichte des Protestantismus dem großen Genfer Reformator neben Luther ein Ehrenplatz, ja der Ehrenplatz gebührt.

Und unsere Fakultät hatte nicht nur ein formales, sondern ein sachlich begründetes Recht dazu, zu der Feier, die sie veranlaßt hat, die übrige Universität, soweit sie evangelisch ist, und all ihre Gönner und Freunde einzuladen.

Freilich wird kein Deutscher in Abrede stellen, daß es unmöglich ist, für Calvin das gleiche Interesse in Anspruch zu nehmen wie für Martin Luther. — Luther ist nicht nur denen wert, denen seine Grundgedanken das Verständnis des Christentums erschlossen haben. Er ist einer der Großen unseres Volkes, ein deutscher Mann, dem in großer und gefährlicher Zeit Deutschlands Heil auf treuer Seele lag, ein Meister unserer Sprache, wie es wenige gegeben hat, ein Typus deutscher Gradheit, urwüchsiger Kraft und kindlicher, fröhlicher Herzlichkeit. Man kann ihm, weil er in Wort und Tat mit frischester Ursprünglichkeit sich zu geben wußte, noch heute ins Herz sehen; und seine Melodien und seine geistlichen Lieder können sein Fühlen und Empfinden auch denen nahebringen, denen wissenschaftliche Forschung fern liegt. Der Kreis seines Wirkens und Lebens — so weit er war — kann doch auch dem Schlichtesten naherücken. Denn von seinem Familienleben weiß jeder deutsche Evangelische, und sein Scherzen mit seinem Hänschen, seine Trauer am Sarge seines Lenchens wird evangelischen Kindern aus ihrem Lesebuche bekannt.

Selbſt ſeine Fehler und Schranken, ſeinen kräftigen Eigenwillen, ſeine gelegentliche Derbheit und Grobheit, ſeine idealiſtiſche und zuzeiten patriarchaliſch-rückſtändige Naivität gegenüber den politiſchen und ökonomiſchen Verhältniſſen: das alles verſtehen wir; es gehört zu ſeiner Bodenſtändigkeit. Daß er unſerer Welt angehört, empfinden wir ſelbſt da.

Calvin war Franzoſe; eine der neueſten Calvin-Biographien findet ſich in der Serie der Grands écrivains français [1]). So eindringlich und ſachlich zwingend er ſchreiben kann, uns geht ſein Latein ebenſowenig zu Herzen wie ſein Franzöſiſch. Jenſeits der Grenzen des deutſchen Reiches, des deutſchen Volkstums, der deutſchen Sprache und Sitte war der eigentliche Schauplatz ſeines Wirkens; und ſoweit auch ſein weithin reichender Einfluß über die Grenzen Genfs hinausging, — er war doch in Frankreich, in den Niederlanden, in England und Schottland, in Polen und Ungarn größer als in Deutſchland. Auch die Perſönlichkeit Calvins iſt uns fremdartig. Der gemütliche Humor und der heitere Scherz fehlt, von lautem fröhlichem Lachen wie in Luthers Geſellſchaft wird bei Calvin nichts gemeldet. Ein Verſtändnis für Muſik und Poeſie gehörte nicht zu ſeiner Naturausſtattung; ein lateiniſches Gedicht nur haben wir von ihm [2]), und Calvin ſelbſt ſagte von dieſem: quod natura negat, studii pius efficit ardor [3]). Schlichte Gemeſſenheit, ernſte rückſichtsloſe Strenge gegen ſich ſelbſt und gegen andere iſt der hervorſtechendſte Zug in Calvins Perſönlichkeit. Selbſt in ſeinem Eigenwillen, ſeiner gelegentlichen Schärfe und Härte ſieht man — von den Beiſpielen raſch auflodernden Zorns und plötzlicher Heftigkeit abgeſehen — mehr die allzu ſcharf ausgeprägte Willensenergie als urwüchſige Natürlichkeit. Auch Calvins häusliches Leben ſieht ernſt und ſtrenge aus. Er war verheiratet; aber es iſt für den in bezug auf ſeine innerſten Gefühle und Erlebniſſe ſchweigſamen Mann bezeichnend, daß man ſich ſtreiten kann, ob er drei früh geſtorbene Kinder oder — was

1) A. Boſſert, Jean Calvin, Paris 1906. Deutſch, Gießen 1908.
2) Opera 59 (tomi = Corpus Reformatorum 29—87) V, 423—428.
3) A. a. O. im vorletzten Verſe.

das Wahrscheinliche ist [1]) — nur ein kaum 14 Tage alt gewordenes Söhnchen gehabt hat. Nie also hat fröhlicher Kinderlärm sein Haus erfüllt. Man mag ihn sich denken, wie er mit seiner geistreichen Frau seine Sorgen und Interessen besprach, mit tapferer Geduld ihr frühes, langes Kränkeln trug und nach ihrem Tode in wortkargem Schmerz in seine Einsamkeit sich fand — mit selbstlosem Eifer und unermüdlicher, einem überaus schwächlichen Körper abgerungener Arbeitstreue nur seiner Sache lebend, ihr allein, — kinderlos, obwohl er von Myriaden geistlicher Söhne wußte rings in der christlichen Welt [2]). — Calvin ist einer der Großen in der Geschichte gewesen wie Luther; aber seine Größe ist weniger gewinnend, ist kälter als die Luthers.

Dennoch darf ich ein Interesse für ihn auch in diesem weiten, theologische Erörterungen ausschließenden Kreise mit Fug und Recht in Anspruch nehmen. Wurzelt auch unsere Feier nicht in nationalen oder lokalen Erinnerungen oder in der allgemein wissenschaftlichen Bedeutung Calvins, so darf ich sie doch aus nationalen, lokalen und allgemein wissenschaftlichen Gründen der Teilnahme dieser ansehnlichen Versammlung empfehlen.

Doch ehe ich der Ausführung dieses Dreifachen mich zuwende, gilt's einem Einwande zu begegnen, den ich gerade hier nicht unerwähnt lassen darf. Auf der diesjährigen außeramtlichen Rektorenkonferenz war nach einer der offiziellen Sitzungen die Rede von der Einladung, die seitens der Universität Genf für diese Tage ergangen war — zum 350jährigen Jubiläum der Universität und zur Feier des 400jährigen Geburtstags Calvins. Ich fragte einen der auswärtigen Rektoren, einen Mediziner, ob seine Universität einen Deputierten senden werde, oder ob er selbst nach Genf gehe. Die Antwort war: „Ich ginge nicht hin, und wenn ich Zeit in Fülle hätte. Den Menschen, der Servet hat verbrennen lassen, will ich nicht feiern!" Ähnlichen Urteilen begegnet man oft. Sie sind auch begreiflich. Servedes von Calvin veranlaßte Verurteilung durch den Genfer Rat ist und bleibt, wenn auch ein Melanchthon, ein Bullinger, Farel und viele andere sie gebilligt

1) Vgl. E. Doumergue, Jean Calvin II (Lausanne 1902), S. 471 ff.
2) Ad Balduini convicia responsio (1562) opp. IX, 576.

haben, dennoch ein schwarzer Fleck in Calvins Geschichte. Ein Kreis der treuesten Calvinisten hat das vor Mitwelt und Nachwelt anerkannt: im Süden Genfs, da, wo neuere Forschung den Platz festgestellt zu haben glaubt, da Servets Scheiterhaufen stand, ist zur 350jährigen Wiederkehr des Tages des traurigen Ereignisses, zum 27. Oktober 1903, ein „Sühnedenkmal" aufgestellt, dessen Inschrift es zum Ausdruck bringt, daß auch die „dankbaren Söhne Calvins", die das Denkmal errichtet haben, „den Irrtum verurteilen", der Calvin Servet gegenüber den Grundsatz der Gewissensfreiheit verleugnen ließ [1]). Ja der Anstoß, den modernes Denken an Calvins Handeln nehmen muß, ist noch größer, als diejenigen ahnen, die Calvin gegenüber stets nur mit der Verurteilung Servets operieren. Sein tragisches Geschick fällt in die Augen. Denn Servede war ein medizinisch und theologisch sehr gut unterrichteter Gelehrter — noch heute rühmt die Geschichte der Medizin ihm nach, daß er den sogenannten kleinen Blutumlauf, den Lungenkreislauf, entdeckt habe —; und die Ketzerei seiner Angriffe auf die altkirchliche Dreieinigkeitslehre barg Wahrheitselemente in sich, die Calvins durch die Tradition gehaltenes Auge nicht erkannte. Auch ist fraglos, daß Servet im Sterben einen deutlicheren Beweis für die Kraft seines Christenglaubens gegeben hat als seine Richter durch ihr Urteil. Doch, wenn auch im calvinischen Genf außer Servede niemand nur wegen Ketzerei hingerichtet ist, so war doch Servet nicht der einzige, der ein unschuldiges Opfer der theokratischen Strenge wurde, mit der Genf regiert ward. Unter denen, die wegen sittlicher Vergehen getötet wurden — es waren auch Kinder darunter! —, mag dennoch keiner gewesen sein, der ganz schuldlos starb. Doch wie steht es mit den Männern und Frauen — mehr als dreißig waren es jedenfalls —, die 1545 eingekerkert, furchtbar gestraft und dann verbrannt wurden, weil sie durch Zauberei die Pest in Genf verbreitet haben sollten [2])? Wessen das abergläubische Volk sie be-

1) Vgl. Doumergue, Jean Calvin III (Lausanne 1905), S. 658ff. Hier S. 661 auch eine Abbildung des „Monument expiatoire".

2) Vgl. Calvin, ep. 627, opp. XII, 55 und Annales zum 21. März 1545, opp. XXI, 349.

ſchuldigte, des waren ſie unſchuldig. Und wie viel Jammer, Herzeleid und namenloſe Angſt mag jeder dieſer Fälle mit ſich gebracht haben, obwohl die Überlieferung hier ſchweigſamer iſt als bei Servets Sterben! Calvin hat den Aberglauben nicht durchſchaut; er hat veralteten ſchrecklichen Geſetzen den Lauf laſſen können. Im Zuſammenhang mit dieſen und vielen anderen Beiſpielen der furchtbaren Strenge und Enge der Genfer Sittenjuſtiz verliert und gewinnt der Fall Servede an Furchtbarkeit. Dieſer Zuſammenhang mildert Calvins Schuld in dem Einzelfalle; aber er verſtärkt für uns den Eindruck, daß im Kreiſe Calvins mittelalterliche Irrtümer von der Erzwingbarkeit ſittlicher und religiöſer Pflichten in bedauerlicher Weiſe nachwirkten, ja in noch bedauerlicherer Weiſe ſich verſchärft hatten. Es hat in Calvins Tagen Männer gegeben, die in dieſer Beziehung mehr über ihrer Zeit ſtanden als Calvin. Man kann daher Calvin nicht nur mit ſeiner Zeit entſchuldigen. Hier bleibt eine perſönliche Schranke; hier rückt die Härte und Strenge ſeines Charakters in eine uns abſtoßende Beleuchtung. Aber hebt dies ſeine geſchichtliche Bedeutung, ja hebt es die zweifelloſe Tatſache auf, daß er ſelbſtlos das Gute gewollt hat? Dieſe Schranken ſollen und dürfen uns nicht hindern, an ſeinem Gedächtnistage das zu feiern, was des Feierns wert iſt.

Und da ſage ich zunächſt: unſerer nationalen Erinnerungen wegen darf man ein Intereſſe für Calvin von jedem beanſpruchen, dem die deutſche Geſchichte wert iſt. — Freilich Calvin war Franzoſe. Zu Noyon in der Pikardie, wo ſein Vater juriſtiſcher Beamter des Domkapitels war, ſtand ſeine Wiege. Dort hat er in Gemeinſchaft mit den Söhnen eines der angeſehenſten Adligen des Bezirks ſeine erſte Erziehung erhalten. In Paris hat er 1523 bis 1528 die artes, in Orleans und Bourges 1528—1531 die Rechte ſtudiert. Und als er dann nach des Vaters Tod die Rechte mit den Humaniora vertauſcht hatte, iſt wiederum Paris die Stätte ſeiner Bildung geweſen. In Paris iſt er — wohl Herbſt 1533 — durch eine „plötzliche Bekehrung“, wie er ſelbſt ſagt, aus einem unentſchiedenen humaniſtiſchen Freunde reformatoriſcher Gedanken ein entſchiedener Evangeliſcher geworden. Und ſeit für ihn als

ſolchen in Paris des Bleibens nicht mehr war, hat er zunächſt innerhalb der Grenzen Frankreichs — freilich vergeblich — eine ruhige Stätte für reformatoriſche Schriftſtellerei zu finden geſucht. Dann aber hat ſein Leben ihn unſerm Vaterlande, ſeiner Geſchichte und ſeinen Intereſſen ſo nahe gebracht wie keinen anderen Franzoſen ſeiner Zeit. Durch die Unmöglichkeit entſchieden reformatoriſcher Wirkſamkeit in Frankreich ſah Calvin ſich genötigt, ſein Vaterland zu verlaſſen. Im Januar 1535 hat er zuerſt deutſchen Boden betreten: über Metz und Straßburg kam er nach Baſel. In dieſer gaſtlichen, zum Reiche freilich eigentlich nicht mehr gehörigen, aber doch weſentlich deutſchen Stadt hat dann Calvin fünf Vierteljahre gelehrter Muße verlebt. Hier iſt 1536 die erſte Ausgabe ſeiner „Institutio religionis christianae“ [1]), ſeines „Unterrichts in der chriſtlichen Religion“, erſchienen, der erſte jugendfriſche, noch wenig umfangreiche Entwurf eines Werkes, das in ſeinen ſpäteren Ausarbeitungen die ſyſtematiſch geſchloſſenſte Darſtellung der reformatoriſchen Gedanken, die Grundlage und das Vorbild der ſpäteren reformierten Dogmatik geworden iſt. — Die nächſten zweieinhalb Jahre rückten Calvin unſerem Vaterlande wieder ferner. Nach einem halben Jahre, über das wir wenig Beſcheid wiſſen — Calvin hat in dieſer Zeit u. a. die evangeliſch geſinnte Herzogin Renata von Ferrara beſucht —, kam er im Auguſt 1536 durch Genf. Hier hat Wilhelm Farel, der die eben politiſch von ihrem Biſchof freigewordene Stadt auch kirchlich auf die Bahn geſunder evangeliſcher Freiheit zu bringen ſich bemühte, ihn feſtzuhalten vermocht. Als Gehilfe Farels wirkte nun Calvin in Genf, bis er Oſtern 1538 mit Farel vertrieben ward, weil ſie dem Alten gegenüber nicht ſo konſervativ ſein wollten, wie der Rat es wünſchte. Dieſe Vertreibung hat Calvin nach Deutſchland geführt. Über Bern und Zürich kam er mit Farel nach Baſel. Für Farel eröffnete ſich von hier aus bald eine Wirkſamkeit in ſeiner alten Gemeinde Neuchâtel — er iſt der Reformator dieſer Stadt geworden —; Calvin ward von Martin Butzer, dem einflußreichſten der Straßburger Reforma-

1) Opp. I, 1–247.

toren, nach Straßburg eingeladen — und folgte, wenn auch nach Zögern. Von Anfang September 1538 an ist Straßburg volle drei Jahre sein Wohnort gewesen.

Auch in diesen drei Jahren ist Calvin freilich kein Deutscher geworden. Der gelehrte Verkehr war lateinisch; lateinisch waren auch die Vorlesungen und Disputationen, zu denen Calvin verpflichtet war, seit er — Anfang 1539 — als Professor adjunctus der Theologie an dem von dem bekannten Pädagogen Johannes Sturm 1538 begründeten protestantischen Gymnasium (der Wiege der Straßburger Universität) angestellt worden war. Und Calvins sonstige, ja wesentlichste Tätigkeit galt der Pastoration der französischen Flüchtlingsgemeinde; die vier Predigten, die ihm in der Woche oblagen, wurden in französischer Sprache gehalten. Auch die Gattin, die Calvin hier in Straßburg 1540 nach langen verstandesmäßigen Erwägungen heimführte: Idelette de Bure, die Witwe eines durch ihn bekehrten Anabaptisten Jean Stordeur, eines Lüttichers, war der Sprache nach Französin. Calvin hat Deutsch zu sprechen nie gelernt.

Aber er ist in Straßburg und von Straßburg aus in die deutschen Verhältnisse hineingezogen worden. Martin Butzer, der ihn gerufen hatte, zu dem er schon seit 1532 briefliche Beziehungen gehabt hatte [1]), der in Straßburg ihm befreundet blieb und nächst Luther die entscheidendsten Einflüsse auf den Theologen Calvin ausgeübt hat, war dank der Bedeutung Straßburgs und dank seinen nahen Beziehungen zu Landgraf Philipp von Hessen nächst Luther und Melanchthon damals der einflußreichste der evangelischen Theologen Deutschlands. Die Verständigung mit den Wittenbergern über das Abendmahl, die er nach langen Bemühungen 1536 für sich und andere Oberdeutsche in der sog. Wittenberger Konkordie erreicht hatte, war seiner Stellung nur förderlich gewesen. Er vor allem wird Calvin in die deutschen Verhältnisse eingeführt haben; er wird ihm auch alles erzählt haben, was er selbst zugunsten einer Verständigung in der Abendmahlsfrage getan hatte. Man bemerkt diese Schule an der Art,

1) Ep. 16, opp. X b, 22.

wie Calvin in der zweiten, Straßburger Ausgabe seiner Institutio (1539) und in einem kleinen, 1540 verfaßten Traité de la sainte cène die Abendmahlsfrage behandelt: klar und behutsam, mit möglichstem Entgegenkommen gegen die Wittenberger entwickelt Calvin hier seine Auffassung als die Wahrheit, die den Irrtümern Zwinglis und den Übertreibungen Luthers gleich fern bleibe [1]). Daß er in die deutschen Verhältnisse sich hineingefunden hatte, bewies er noch deutlicher schon Februar 1539. Damals begannen in Frankfurt die Verhandlungen der Fürsten und Theologen, die im April zum sog. Frankfurter Anstand führten. Melanchthon war in Begleitung seines Kurfürsten dorthin gekommen. Calvin hat ihn dort aufgesucht. Acht Tage lang hat er, was in Frankfurt geschah und im Kreise der Theologen erzählt wurde, verfolgen können [2]). Und wie verständnisvoll er das getan hat, zeigt ein Brief, den er an Farel schrieb [3]). Kampschulte, gewiß kein freundlicher Beurteiler Calvins, meinte, kein Einheimischer hätte richtiger als dieser Franzose die Situation zu würdigen vermocht [4]). — Im nächsten Jahre hat Calvin noch einmal in ähnlicher Weise bei wichtigen deutschen Geschehnissen den Zuschauer gespielt. Bei den Frankfurter Verhandlungen waren neue Versuche der Religionsvergleichung zwischen Katholiken und Protestanten in Aussicht genommen. Karl V. hielt sich an diese Abmachungen, obwohl er der Kurie zulieb den Frankfurter Anstand nicht ratifizierte. Er wollte die Religionsangelegenheit in seine Hände bekommen und mit Hilfe der Mittelparteien eine Verständigung herbeiführen: die Zeit der Religionsgespräche begann. Eine zur Einleitung der Verhandlungen nach Speier ausgeschriebene Versammlung wurde, weil dort die Pest sich bemerkbar machte, im Juni 1540 von

---

1) Vgl. für die Institutio opp. I, 991—1038 und in dem Traité (opp. V, 429—460) p. 458 sqq. Von dem Traktat existiert eine deutsche Übersetzung von W. Rotscheidt (Johannes Calvin, Das Abendmahl des Herrn, Elberfeld 1900).

2) Vgl. Doumergue II, 536 ff.

3) Ep. 162, opp. Xb, 322—329.

4) F. W. Kampschulte, Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, Bd. 1, Leipzig 1869, S. 330.

König Ferdinand, dem Bruder Karls, in Hagenau eröffnet. Von den Fürsten waren nur wenige persönlich erschienen; unter den protestantischen Theologen fehlte — von Luther zu geschweigen, der seiner Sicherheit wegen Sachsen nicht verlassen konnte, — Melanchthon, der krank geworden war. Doch Butzer aus Straßburg, Cruciger aus Wittenberg, Brenz aus Schwäbisch-Hall, Osiander aus Nürnberg und mehrere andere waren zugegen. Hagenau und Straßburg sind nicht weiter voneinander entfernt als unser Halle und Leipzig. Es ist daher begreiflich, daß Calvin — ebenso wie ein anderer Straßburger Theologe, Capito — während der wenig über 14 Tage dauernden Verhandlungen die evangelischen Theologen in Hagenau mehrfach besuchte [1]). Cruciger hat dem Justus Jonas in Wittenberg brieflich seine Freude darüber ausgesprochen [2]). Von Calvin haben wir einen Bericht über das Religionsgespräch in einem Briefe an einen Genfer Freund [3]). Er zeigt das gleiche scharfe, politisch einsichtige Verständnis für die deutschen Angelegenheiten wie der Bericht über Frankfurt. Und Calvin spricht hier von den deutsch-evangelischen Interessen wie von den eigenen: „Ein Teil unserer Gegner will nichts als den Krieg ... Der Herzog von Sachsen und der Kurfürst von Brandenburg sind jetzt die Unsern", so meldet er nach Genf.

Die Verhandlungen in Hagenau verliefen resultatlos; in Worms sollte Ende Oktober ein neues Religionsgespräch veranstaltet werden. Diesem Wormser Kolloquium hat Calvin nicht als gelegentlicher Zuschauer, sondern als offiziell beteiligter Abgeordneter beigewohnt [4]). Der Rat von Straßburg hatte neben zwei Ratsmitgliedern ihn, Capito und Johannes Sturm zu seinen Gesandten gewählt [5]). Vom 1. November 1540 bis nach dem (am 17. Januar 1541 eingetretenen) Schluß der Verhandlungen hat Calvin in Worms geweilt. Mit einer ganzen Reihe deutscher evangelischer

1) Vgl. Doumergue II, 604 ff.

2) Corp. Ref. III, 1063 (Nr. 1982).

3) Ep. 228, opp. XI, 64—67; vgl. ep. 221 ibid. p. 50—54.

4) Vgl. Doumergue II, 611 ff.

5) Doumergue II, 609 f. Zu Sturms Nachricht, daß er und Calvin auch die Lüneburger Herzöge vertreten sollten, vgl. auch Corp. Ref. IV, 82, 5.

Theologen ist er hier in Berührung gekommen; ich nenne nur Melanchthon und Cruciger aus Wittenberg, v. Amsdorff aus Magdeburg, Link und Osiander aus Nürnberg, Brenz aus Schwäbisch-Hall, Schnepff aus Württemberg, Wolfgang Musculus aus Augsburg. Und die Verhältnisse sorgten dafür, daß die Berührung eine enge wurde. Erst am 25. November traf der Bevollmächtigte des Kaisers, der Minister Granvella der Ältere, in Worms ein. In der Zeit vorher haben die evangelischen Theologen vielfach private Vorberatungen gehabt. Bei diesen wesentlich theologischen Vorverhandlungen hat, wie wir aus dem Bericht des Musculus [1]) wissen, auch Calvin sich beteiligt. Wir wissen auch über das, was er ausführte, im großen und ganzen Bescheid. Er verhandelt — lateinisch natürlich — in der Mitte der evangelischen Theologen Deutschlands wie einer von ihnen. Bei den offiziellen Vergleichsverhandlungen aber, die auch nach Granvellas Ankunft durch allerlei Präliminarien noch lange hingehalten wurden, ist Calvin, soviel wir wissen, nicht besonders hervorgetreten. — Schon Kampschulte und nach ihm ultramontane Katholiken haben Calvin eine Schuld an dem Scheitern der Wormser Verhandlungen zuweisen zu können gemeint. Daß Melanchthon unnachgiebiger gewesen sei als sonst, habe dieser Franzose bewirkt, dem an der Einigkeit der Deutschen gar nichts gelegen habe. Aus den Quellen stammt das nicht. Im Gegenteil wissen wir, daß Melanchthon zu entschiedenem Auftreten schon durch seine Instruktion angewiesen war [2]). Auch das wissen wir, daß spezifisch französische Interessen in Calvins damaligen Briefen nicht hervortreten. Zu den Freunden einer die Gegensätze vertuschenden Einigung hat er allerdings nicht gehört. Aber in dieser durchaus nicht zu tadelnden Stimmung hatte er deutsche Gesinnungsgenossen. Hätte er, der 31 jährige, damals den mehr als 12 Jahre älteren Melanchthon — dessen eigenem Willen entgegen — zu schieben versucht, Melanchthon würde nicht so lebhaft gewünscht haben, daß Calvin auch dem neuen Religionsgespräche beiwohne, das nach Aufhebung des Wormsers in Regensburg auf dem Reichstage unter den Augen

1) Annales, opp. XXI, 269ff. 2) Corp. Ref. III, 1143ff.

des Kaisers selbst gehalten werden sollte. Das aber ist der Fall gewesen. Schon in Worms hatte Melanchthon den Straßburgern gesagt, wenn nach Regensburg Gelehrte mitgeschickt würden, solle man Calvin nicht vergessen, er habe großen Ruf unter den Gelehrten [1]).

Calvin wurde nicht vergessen. Und so brach er schon vier Wochen nach seiner Rückkehr abermals von Straßburg auf nach Regensburg. Am 8. März 1541 kam er dort an. Sein Anteil an den Verhandlungen ist etwa der gleiche gewesen, wie in Worms. Die offiziellen Vergleichsverhandlungen, die spät erst einsetzten, führten nur drei Theologen von jeder Seite, auf evangelischer Seite Melanchthon, Butzer und ein hessischer Pfarrer, Pistorius. Bei den sonstigen Beratungen wird Calvin seiner geistigen Kraft gemäß sich beteiligt haben. Wir wissen z. B. von einer Beratung der evangelischen Fürsten mit den Theologen am Sonntag, dem 8. Mai. Jeder der 21 Theologen hatte seine Meinung zu äußern über die katholische Lehre von der Messe, die bei den Vergleichsverhandlungen besondere Schwierigkeiten bereitete. Auch Calvin hat hier als der 15. in der Reihe klar, scharf und ernst sein Votum abgegeben [2]). Und wie genau er alle Vorgänge verfolgt hat, zeigen seine Briefe an Farel [3]): manche Einzelheiten kennen wir nur durch ihn, und sein Urteil über die Gesamtlage ist abermals so verständig und richtig wie nur möglich. Die Vergleichsverhandlungen schlossen Ende Mai mit höchstens halber Verständigung ab. Aber der Kaiser brachte dennoch diese halbe Einigung vor die Stände. Ehe dort ihr Schicksal entschieden war, hat Calvin, fünf Wochen vor Schluß des Reichstags, am 15. oder 16. Juni, die Donaustadt verlassen, wie Luther es auch den sächsischen Theologen riet [4]). Die Verhandlungen und ihr Resultat hatten mit Recht ihn wenig befriedigt. „Philipp und Butzer", so schrieb er an Farel, „verfertigen zweideutige und ge-

1) Doumergue II, 626; vgl. Calvin, ep. 273, opp. XI, 146 f.
2) Annales, opp. XXI, 278.
3) Epp. 288, 290, 302 etc. Opp. XI, 171 ff.
4) De Wette V, 369 f.; vgl. Corp. Ref. IV, 408 f. (Nr. 2273).

ſchminkte Formeln, die Gegner zu befriedigen, ohne ihnen wirklich etwas zu geben. Mir gefällt dieſe Art nicht“ [1]). Das ſollte aber kein perſönlicher Tadel ſein. „Beide“, ſo ſagt er in demſelben Briefe, „ſind treu und tapfer in allem, nur akkommodieren ſie ſich in der Politik der Zeit zu ſehr.“ Calvin ſcheint ſchon damals über die Opportunität und die Chancen eines Krieges anders geurteilt zu haben als die meiſten Deutſchen. Während er ſonſt auch in den Regensburger Briefen von „Wir“ und „den Unſern“ ſpricht, ſagt er einmal von denen, die er eben als „die Unſern“ bezeichnet hat: „Übrigens verlangen ſie nichts mehr, als alle Differenzen friedlich und ohne Waffenlärm beizulegen; vom Kriege ſcheuen ſie zurück, als ſei er nichts anderes als ſicheres Verderben für ihr Vaterland“ [2]).

Nach Calvins Rückkehr nach Straßburg endete ſehr bald ſeine dortige Wirkſamkeit. In Genf waren ſeine Gegner unterlegen. Schon während er in Worms weilte, wünſchte der Genfer Rat ſeine Rückkehr. Calvin hatte zunächſt nicht die geringſte Luſt dazu. Aber erneuten Bitten und dem Drängen ſeiner Freunde gab er nach. Am 2. September 1541 verließ er Straßburg, am 13. kam er nach Genf. Hier hat er die letzten 23 Jahre ſeines Lebens — er ſtarb am 27. Mai 1564 — gelebt, von 1543 bis 1555 in harten Kämpfen, in den letzten 9 Jahren im ſicheren Beſitz ſeiner weithin einflußreichen Stellung. Genf iſt die eigentliche Stätte ſeines geſchichtlichen Wirkens geweſen; der Genfer Kirche hat er ſeine Eigenart aufgeprägt. Man verſteht ihn nur ganz, wenn man die Errichtung und die Wirkſamkeit der Genfer Theokratie verfolgt. Doch ein kurzer Vortrag kann nicht allem gerecht werden. Eine deutſche Gedächtnisfeier darf die Genfer Geſchichte, ſo wichtig ſie iſt, beiſeite laſſen.

Deutſchen Boden hat Calvin in ſeinen letzten 23 Jahren, wenn ich nicht irre, nur dreimal wieder betreten, und jedesmal nur auf kurze Zeit. 1543 führte ihn das Intereſſe für die reformatoriſche Bewegung in Metz auf kurze Zeit nach Straß-

1) Ep. 309, opp. XI, 217.
2) Ep. 290; XI, 178.

burg [1]); 1545 war er abermals dort [2]), und 11 Jahre später reiste er nach Frankfurt, um Streitigkeiten in der dortigen kleinen französischen Gemeinde beizulegen [3]). Aber die deutschen Verhältnisse hat er auch von Genf aus im Auge behalten. Es ist freilich eine Übertreibung, wenn man gesagt hat, man könne aus seinen Briefen fast eine Reformationsgeschichte Deutschlands in den vierziger Jahren zusammenstellen [4]). Aber das ist recht: sein Briefwechsel zeigt, daß er den Gang der Dinge in Deutschland mit lebhaftem Interesse verfolgte. Und dies Interesse war nicht das des bloßen Zuschauers. Als man im Spätherbst 1543 auf den für Februar 1544 nach Speier ausgeschriebenen Reichstag ausschaute — den für die Protestanten günstigsten Reichstag vor dem Schmalkaldischen Kriege —, regte Butzer bei Calvin eine an den Kaiser selbst zu richtende Schrift an [5]). Calvin hat sie geschrieben, noch ehe das Jahr zu Ende ging. Ihr Titel ist: Supplex exhortatio ad invictissimum Caesarem Carolum quintum et illustrissimos principes aliosque ordines Spirae nunc imperii conventum agentes, ut restituendae ecclesiae curam serio velint suscipere [6]). In elegantem Latein und mit einer Beredsamkeit, die durch sittlichen Ernst, rücksichtslose, gemessene Wahrhaftigkeit und stolzes Rechtsbewußtsein in hohem Maße eindrucksvoll wird, bespricht hier Calvin die religiöse Frage: die Reformen waren hochnötig; biblisch ist die evangelische Lehre; unberechtigt sind all die Vorwürfe, die dem Protestantismus gemacht werden. Und nicht wie ein Fremder, ja nicht nur wie einer, der Deutschland einmal kennen gelernt hat, — wie einer der deutsch-evangelischen Theologen selbst spricht hier Calvin. Gleich nach dem Eingange bezeichnet er den Zeitpunkt,

1) Vgl. P. Henry, Das Leben Joh. Calvins II (Hamburg 1838), S. 34—39.

2) Annales, opp. XXI, 353 f.

3) Vgl. Henry III (1844), S. 417—420; Calvin, ep. 2531 und 2548, opp. XVI, 280 ff. und 319 ff.

4) H. Krummacher, Calvins Beziehungen zu Deutschland. Vortrag, 2. Aufl., Halle a. S., o. J. (1897) S. 26. Zustimmend zitiert von Doumergue II, 641.

5) Ep. 511, opp. XI, 634. 6) Opp. VI, 453—534.

für den er dartun will, daß die Kirche damals dringend einer Reformation bedurfte, mit den Worten: „Damals, als Gott Luther und die andern erweckte, die uns die Fackel vortrugen, daß wir den Heilsweg fanden, durch deren Dienst dann unsere Kirchen gegründet und eingerichtet sind [1])." Und am Schlusse ist's, als rede ein Deutscher von den Nöten Deutschlands, das sich verbluten würde, wenn der Kaiser dem Papst das Ohr leihe, das keine Kirche mehr behielte, wenn die Fürsten nicht baldigst seiner traurigen Lage sich annähmen [2]).

Den in kirchlicher Hinsicht friedlichsten Jahren 1544 und 45 folgten die Niederlagen der Evangelischen im Schmalkaldischen Kriege, die Anathemata des Trienter Konzils und die Interimsnöte. Das alles hat dem Genfer Reformator nicht nur briefliche Äußerungen der Teilnahme und des Mitleids entlockt; — er ist selbst, abermals wie einer der Deutschen, mit seiner Feder auf den Plan getreten. Er hat 1547 die erste protestantische Kritik des Trienter Konzils geschrieben [3]); er hat 1549, als der eingeschüchterte Genfer Rat nach längerem Bedenken den Druck gestattet hatte, eine scharfe Schrift gegen das Interim ausgehen lassen: Interim adultero-germanum, cui adjecta est vera christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio [4]).

Calvins aktive Beteiligung an der deutschen Reformationsgeschichte hat auch dann nicht aufgehört, als nach der Erhebung des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser (1552) den evangelischen Kirchen Deutschlands der äußere Friede gesichert war. Aber sie hat in dieser Zeit, da die leidigen Streitereien der Epigonen Luthers in den evangelischen Kirchen den inneren Unfrieden säten, ein anderes Aussehen bekommen. Calvin ist von zweien der ärgsten Eiferer, die von Luther gelernt hatten, wie er räusperte und spuckte, in eine erregte, auch auf *seiner* Seite im Ton sich mehrfach vergreifende literarische Fehde über das Abendmahl hineingezogen worden. Es war das Umsichgreifen der von Calvin beeinflußten

1) A. a. O. p. 456. 2) A. a. O. p. 531 ff.
3) Acta synodi Tridentinae cum antidoto, opp. VII, 365—506.
4) Opp. VII, 545—674.

reformatorischen Bewegung in Frankreich, England und den Niederlanden, das Joachim Westphal in Hamburg vor Calvins Einfluß auch in Deutschland bange werden ließ: 1552 veröffentlichte er eine Streitschrift, die auch Calvin in die Reihe der Sakramentierer, d. h. der irrig vom Abendmahl Lehrenden, einrückte; und als diese erste Schrift ohne Echo blieb, folgte 1553 eine zweite. Nach längerem Zuwarten hat darauf Calvin, gereizt auch durch die unfreundliche Aufnahme, die flüchtige englische Protestanten im Norden Deutschlands gefunden hatten, 1555 seine Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis gegen Westphal geschrieben [1]), hat auf Westphals Antwort 1556 eine Secunda defensio folgen lassen [2]) und 1557 den Gegenreden Westphals eine Ultima admonitio entgegengesetzt [3]). Danach hat Calvin seinem Gehilfen Theodor v. Beza die weitere Polemik überlassen. Er selbst hat nur einem anderen Streittheologen, dem verrufensten unter den Gnesiolutheranern, dem Tilemann Heßhusen, der damals in Magdeburg weilte, 1561 noch einmal sich entgegengestellt [4]).

Bald nachher begann die Scheidung der Geister in Deutschland territorial sich auszuwirken: in der Kurpfalz wurde 1562 das Kirchenwesen in reformiertem Sinne geordnet. Calvin hat 1563 dem Kurfürsten von der Pfalz seine Vorlesungen über den Jeremias gewidmet [5]), und von den bei der Pfälzer Reformation beteiligten Theologen hat Olevian ihm persönlich und brieflich nahegestanden. — Diese Pfälzer Ereignisse scheinen den Streitigkeiten vorher den Charakter einer Auseinandersetzung zwischen lutherischen und calvinischen Konfessionseigentümlichkeiten aufzudrücken. Aber der Schein trügt. In den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts gab es in Deutschland noch keine Lutheraner oder Calvinisten im Konfessionssinne. Es gab nur Bekenner der Augsburgischen Konfession. Zu ihnen rechnete sich auch Calvin.

---

1) Opp. IX, 1—40. 2) Opp. IX, 41—120.

3) Opp. IX, 137—252.

4) Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra coena ad discutiendas Heshusii nebulas, opp. IX, 457—524.

5) Ep. 3986, opp. XX, 72 ff.

Er hatte 1541 in Regensburg die Augustana in der 1540 von Melanchthon veränderten herausgegebenen Gestalt „willig und gern“ unterschrieben [1]); und noch in der Ultima admonitio gegen Westphal sagte er, daß in ihr nichts stehe, das seiner Lehre widerspreche [2]). Er glaubte die Lutherschen Traditionen so weit festzuhalten, als es der Bibel gegenüber möglich war; er wußte in der Abendmahlslehre sich einig mit Melanchthon und vielen andern Deutschen und war geneigt, auch andersdenkenden evangelischen Theologen über die Differenzen hinweg die Bruderhand zu geben — selbst einem Westphal, wenn er von seiner Hartnäckigkeit lassen wolle [3]). Gewiß, seine Auffassung der evangelischen Wahrheit erschien ihm als die richtige; er dachte nicht daran, von einem Westphal und anderen Zurechtweisung anzunehmen. „Sollen die Deutschen uns Gesetze vorschreiben? wie Knaben uns diktieren, was wir glauben sollen?“ so schreibt er einem deutschen Grafen, dem er zutraute, daß er's nicht billigen würde, wenn die deutschen Protestanten Miene machten, den französischen die Confessio Augustana aufzudrängen [4]). Aber auch er wollte den Deutschen nicht den Glauben vorschreiben. Nicht im Interesse seiner Sonderlehre, — im Interesse des Friedens polemisierte er gegen Westphal und Heßhusen. Diese Eiferer waren ihm ärgerlich — nicht, weil sie wie Luther dachten, sondern als „Affen Luthers“, wie er sagt, „die nichts von seinen Tugenden hätten, aber durch Schreien sich als seine genuinen Schüler anpreisen wollten“ [5]). Sie waren ihm ärgerlich, weil sie den Frieden störten und den Römischen die Freude machten, über evangelische Zwietracht höhnen zu können. Calvin hat in unsere nationale Geschichte eingegriffen — nicht als ein Vermehrer der Mannigfaltigkeit der Meinungen, sondern als ein Freund des evangelischen Consensus, als ein Anwalt einer Union, für die seine Zeit noch nicht reif war. Wir sind weit genug entfernt von der Zeit der konfessionellen Kämpfe, um seines

1) Ep. 2607, opp. XVI, 430: Nec vero Augustanam confessionem repudio, cui pridem volens ac libens subscripsi, sicuti eam autor ipse interpretatus est.

2) Opp. IX, 148. 3) Ultima admonitio, opp. IX, 145 f.

4) Ep. 3538, opp. XVIII, 752. 5) Ep. 2148, opp. XV, 502.

Verknüpftseins mit unserer nationalen Geschichte im 16. Jahrhundert heute, an seinem 400jährigen Geburtstage, gern zu gedenken.

Pietät gegen unsere lokalen Traditionen dürfte uns daran nicht hindern, selbst wenn sie schwer sich drein fände. Aber ist dem so? Keineswegs! Unsere lokalen Traditionen widerstreben einer Anerkennung Calvins durchaus nicht. Die Calov und Quenstedt und andere Wittenberger Eiferer des 17. Jahrhunderts waren an der Universität Halle nie besonders hochgeschätzt, und Halle-Wittenberg ist auf diese Vorfahren nie sonderlich stolz gewesen. Unsere größten lokalen Erinnerungen knüpfen sich an die Namen Luthers und Melanchthons. Und mit diesen Erinnerungen streitet es nicht, wenn heute hier, in der Aula der Universität Halle-Wittenberg, Calvins Gedächtnis gefeiert wird. Je erbitterter durch mehr als 150 Jahre Lutheraner und Calvinisten sich bekämpft haben, desto mehr verdient das betont zu werden.

Von Luther [1]) hat Calvin entscheidendste Anregungen erfahren. Vielfach ist er, zumal in seinen Anfängen, von ihm abhängig. Wie ein oberdeutscher Lutheraner mußte er erscheinen, da er zuerst in Deutschland bekannt wurde. Und so offen er, zumal in seinen Briefen, Luthers Schranken und Fehler getadelt hat; er hat doch nie ein Hehl daraus gemacht, wie hoch er ihn schätzte. Er stellte ihn weit über Zwingli, der auch theologisch nur geringen Einfluß auf ihn ausgeübt hat [2]). — Und es ist nicht bei dieser einseitigen Bewunderung geblieben. Auch Luther hat Calvin geschätzt. Es bedarf nicht verdächtiger Überlieferung kryptocalvinistischer Herkunft, um dies zu beweisen; wir haben sichere Quellen. Im September 1539 hatte Calvin von Straßburg aus dem Liebeswerben des Kardinals Sadoleto um die Genfer seine „Responsio ad Sadoleti epistulam“ entgegengesetzt [3]). Auch Luther hat diese kleine energische Schrift Calvins bald kennen gelernt und hat Wohlgefallen an ihr gefunden, obwohl Calvin auch seiner Anschauung vom Abendmahl hier gelegentlich deutlichen Ausdruck

1) Vgl. A. Lang, Luther und Calvin, Deutsch-evangelische Blätter XXI (1896), S. 319—332.

2) Vgl. Lang a. a. O., S. 323 f. 3) Opp. V, 385—416.

gegeben hat [1]). Am 14. Oktober 1539 schrieb nun Luther an Butzer in einem lateinischen Briefe: „Lebe wohl und grüße verbindlichst den Herrn Johannes Sturm und Johannes Calvin, deren Bücher ich mit besonderem Vergnügen gelesen habe [2])." Und das ist kein schnell und vielleicht über das Herz hin ausgesprochener Gruß gewesen. Calvin, der wenige Wochen später seinem Freunde Farel voller Freude von diesem Gruße Luthers Mitteilung macht, fügt dieser Nachricht hinzu: „Philippus aber schrieb: Luther und Pomeranus (d. i. Bugenhagen) haben den Calvin und Sturm grüßen lassen. Calvin hat sich sehr in Gunst gesetzt." Und mündlich, so erzählt Calvin weiter, habe Melanchthon bestellen lassen, einige hätten, um Luther aufzuhetzen, ihn darauf aufmerksam gemacht, wie gehässig er und die Seinen von Calvin kritisiert würden. Luther habe dann die Stelle eingesehen und ohne Zweifel erkannt, daß er dort gemeint sei. Schließlich aber habe er gesagt: Ich hoffe, daß er noch einmal besser über uns denken wird; aber es ist billig, daß wir uns von einem so guten Kopfe etwas gefallen lassen [3]). Calvin ist durch diese Nachrichten in hohem Maße gerührt worden und hat auch später, als Luther 1544 wieder gegen die Sakramentierer losgedonnert hatte — Zwingli verurteilend, Calvin nicht erwähnend —, seine Hochachtung für Luther sich nicht rauben lassen. „Ich pflege oft zu sagen", schrieb er damals nach Zürich, „auch wenn er (Luther) mich einen Teufel nennte, die Ehre würde ich ihm doch antun, ihn als einen ausgezeichneten Diener Gottes anzuerkennen, der freilich, wie er ausgezeichnete Tugenden hat, auch an großen Fehlern leidet [4])." Ja ein Jahr später hat Calvin durch französische Freunde sich bestimmen lassen, Luther selbst einen Brief zu schreiben, um für diese Franzosen ein Gutachten über die Stellung zu den katholischen Zerimonien sich zu erbitten. Der Brief ist erhalten. Excellentissimo christianae ecclesiae pastori, Doctori Martino Luthero, patri mihi plurimum observando, so beginnt er [5]).

---

1) A. a. O. p. 339 ff.
2) De Wette V, 211.
3) Epp. 197, opp. X b, 432.
4) Ep. 586, opp. XI, 774.
5) Ep. 605, opp. XII, 6—8.

Und der Schluß ist ebenso verbindlich. Leider hat der Brief seine Adresse nicht erreicht. Calvin hatte es Melanchthon, an den die gleiche Bitte erging, anheimgestellt, ob der Brief abgegeben werden sollte [1]). Und Melanchthon hat wieder einmal — wie er oft es tat, wenn er mutlos war, — die Vorsehung gespielt. Er schreibt am 17. April 1545 an Calvin in einem verzagten Briefe: Dem Perikles (so nennt er Luther auch sonst gelegentlich) habe ich deinen Brief nicht zukommen lassen. Denn vieles nimmt er argwöhnisch auf, und er liebt es nicht, daß seine Antworten auf solche Fragen, wie du sie vorlegst, herumgetragen werden [2]). So sind also Luther und Calvin nie in direkte Berührung miteinander gekommen. Aber die indirekte Berührung, die sie gehabt haben, ist keine andere denn eine freundliche gewesen.

Daß Melanchthon [3]) und Calvin sich viel näher gestanden haben, beweist schon diese Briefgeschichte. Sie sind wirklich befreundet gewesen. Sie hatten in Frankfurt 1539 und auf den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg, wie wir sahen, sich getroffen und sind seitdem persönlich einander zugetan gewesen. Auch theologisch hatten sie sich schon in Frankfurt verständigt. Melanchthons Anschauung vom Abendmahl wich in der Tat, obwohl er's öffentlich nicht sagte, bereits damals von der Luthers in ähnlicher Weise ab wie die Calvins. — Freilich hat die seit dem Regensburger Reichstage nur auf die Korrespondenz angewiesene Freundschaft zwischen Calvin und Melanchthon gelegentlich ernste Proben zu bestehen gehabt: Calvin dachte prädestinatianisch wie Luther, Melanchthon hatte von der Prädestinationslehre sich abgewandt; Melanchthon war Luther gegenüber ängstlicher, als Calvin für richtig hielt; seine Haltung dem Interim gegenüber konnte Calvin nicht billigen; und während des durch Westphal angeregten Abendmahlsstreites hat Melanchthon trotz wiederholten Drängens Calvins sich in der Reserve gehalten, — Calvin hat schließlich in der letzten Streitschrift gegen Westphal seinerseits darauf hin-

1) Ep. 606, opp. XII, 10.

2) Calvini thesaurus epistol. Nr. 632, opp. XII, 61f.

3) Vgl. A. Lang, Melanchthon und Calvin, „Reformierte Kirchenzeitung" 1897, Nr. 8—13.

weisen müssen, daß man in dieser Frage den Philippus so wenig von ihm trennen könne, wie von seinen eigenen Eingeweiden [1]). Doch hat die Freundschaft der beiden allen zeitweiligen Verstimmungen zum Trotz sich behauptet. Ich habe nicht Zeit, das im einzelnen zu verfolgen. Nur, daß die Freundschaft bis zuletzt bestehen blieb, will ich zeigen. Ich muß dabei an eine letzte Enttäuschung Calvins anknüpfen. Calvin hatte im August 1557 sich bemüht, Melanchthon für den Plan willig zu machen, daß auf dem unmittelbar bevorstehenden Wormser Religionsgespräch mit den Altgläubigen eine Verständigung aller evangelischen Theologen versucht werde [2]). Beza und Farel wurden nach Worms geschickt, damit sie dort den Plan förderten. Er scheiterte kläglich, ehe man ihn angreifen konnte. Denn die Eiferer aus dem herzoglichen Sachsen und ihre Gesinnungsgenossen zeigten in Worms, daß sie im Begriff waren, über Melanchthon selbst hinwegzuschreiten, und Calvin war ihnen, wie sie schriftlich erklärten, nur einer der Sakramentierer [3]). Dieser Ausgang der Sache hat Calvin nicht nur betrübt, sondern auch mit Unwillen über Melanchthons Schwäche erfüllt. Doch als er erfuhr, wie sehr Melanchthon selbst unter den Verhältnissen litt, in denen er stand, da hat er im November 1558 Melanchthon noch einmal einen tröstenden und mahnenden Freundesbrief geschrieben [4]). Er hat auch hier nicht verhehlt, daß er oft ein andersartiges Handeln Melanchthons gewünscht hätte; aber er sagt doch: „Nie soll mich etwas, daran ich mich stoße, von der heiligen Freundschaft abbringen, mit der ich dich umfaßt habe, und von meiner Verehrung für dich. Vale, clarissimum ecclesiae lumen ac praestantissime doctor!“ Der Brief ist in der Tat das Lebewohl gewesen. Am 19. April 1560 starb Melanchthon. Noch ein Halbjahr vor seinem Tode war er in einem Gutachten für Friedrich den Frommen von der Pfalz mit seiner Anschauung vom Abendmahl offener hervorgetreten [5]). Er hat so das Seine dazu getan, daß der

1) Opp. IX, 149. 2) Ep. 2677, opp. XVI, 556 ff.
3) Corp. Ref. IX, 290 und über Melanchthon ibid. 237 und 239.
4) Ep. 2985, opp. XVII, 384—386.
5) Corp. Ref. IX, 960—966.

Pfälzer Kurfürst von den lutherischen Eiferern sich abkehrte. Trotz all seiner ängstlichen Zurückhaltung läßt so sein Verhältnis zu Calvin, als ganzes betrachtet, doch keinen Mißton nachklingen.

Wie in der Pfalz die melanchthonischen Einflüsse zu den calvinischen hinübergeleitet haben, so ist's in allen deutschen Territorien gewesen, in denen der reformierte Protestantismus landeskirchliche Ausprägung gefunden hat. Ist Calvin dadurch schuldig geworden an der Zersplitterung des deutschen Protestantismus? Auch die werden das nicht behaupten können, die den Epigonen Luthers die Schuld meinen abnehmen zu können. Denn Calvin hat die Differenzen nicht geschaffen; und was war natürlicher, als daß die Philippisten, von den Lutheranern ausgestoßen, auf reformierter Seite Anschluß suchten? Es ist auch die Einbürgerung des Calvinismus in Deutschland für den deutschen Protestantismus durchaus kein Nachteil gewesen. Im Gegenteil: von hier aus läßt sich verstehen, daß eine Calvinfeier an unserer ursprünglich lutherischen Universität auch im Hinblick auf die allgemeine Geschichte der Wissenschaft ihre Berechtigung hat.

Hätte das Luthertum allein den Bann päpstlicher Gewissensknechtung zu brechen vermocht? Wäre es allein imstande gewesen, im Dreißigjährigen Kriege die Gefahr einer Erneuerung der römischen Ketten abzuwehren? Ich glaube: nein. Es ist etwas Großes um das Lutherſche „solo verbo". „Nehmet ein Exempel an mir", sagte Luther 1522 seinen Wittenbergern, da sie angefangen hatten, mit Gewalt Reformation zu machen, „ich bin dem Papst und allen Papisten entgegengestanden, aber mit keiner Gewalt ..., mit keinen Stürmen; sondern Gottes Wort habe ich allein getrieben, geprediget und geschrieben; sonst habe ich gar nichts dazu getan [1])." Dies „solo verbo" hat auch sein unbestreitbares und nie aufzugebendes Recht, solange es sich um die Gewinnung der einzelnen für den Glauben handelt. Da ist's die Bürgschaft dafür, daß, wo wirklich evangelisch gedacht wird, der Gewissensfreiheit ihr Recht wird. Doch die Losung gewinnt ein anderes Aussehen, wenn sie im Verein mit patriarchalischen Anschauungen

1) Erlanger Ausgabe, deutsche Schriften, 28, 219 f.

von der Stellung des Kaisers, die den faktischen Herrschaftsverhältnissen im Reiche nicht entsprachen, die Überzeugung zeitigte, daß man dem Kaiser, auch wenn er Gewalt gegen die Evangelischen brauche, nicht bewaffneten Widerstand leisten dürfe [1]). Luther hat schon 1529 [2]) und abermals 1530 [3]) so entschieden. Er gab zu, daß vielleicht nach kaiserlichen und weltlichen Rechten etliche möchten schließen, daß man in solchem Fall wider kaiserliche Majestät sich zur Gegenwehr stellen dürfe. „Aber", so sagte er dann, nach der Schrift will sich's in keinem Weg ziemen, daß sich jemand, wer ein Christ sein will, wider sein Oberkeit setze, Gott gebe sie tue Recht oder Unrecht, sondern ein Christ soll Gewalt und Unrecht leiden, sonderlich von seiner Oberkeit" [4]). Melanchthon, Jonas und Bugenhagen urteilten damals ebenso, obwohl Bugenhagen ein Halbjahr früher den anders denkenden Juristen zugestimmt hatte. Damals hatte er gemeint, in Stücken, welche Gott zugehören, sei der Kaiser kein Oberherr.... „Wenn Saul wäre zugefahren und hätte das Volk gewollt mit Gewalt bringen von Gottes Wort zur Abgötterei ... ich achte, Samuel hätte ihn selbst erstochen oder sich gewaltiglich mit dem Volk wider ihn gesetzt" [5]). Solch alttestamentliche Exempel machten auf Luther keinen Eindruck. Er hatte von dem Unterschied des Alten und des Neuen Testaments eine zu lebhafte Vorstellung. Aber seine richtige Erkenntnis von der Verschiedenheit des Rechts und der christlichen Sittlichkeit blieb im Zustande der Halbreife; er verkannte — wenn auch keineswegs immer —, daß auch der Christ, wenn ihm gegenüber jemand aus dem Bereich der christlichen Sittlichkeit heraustritt, ein Recht auf sein Recht hat. Die realen Verhältnisse haben auch die Lutheraner eines anderen belehrt: im

1) Vgl. L. Carbauns, Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und Calvinismus, Diss. inaug. Bonn 1903.

2) De Wette VI, 105 ff. 3) De Wette IV, 560 ff.

4) De Wette IV, 560.

5) F. Hortleder, Der Römischen Kaiser ... Handlungen und Ausschreiben von Rechtmäßigkeit ... des deutschen Krieges, 2. Auflage, Gotha 1645, S. 64, Nr. 3 und 7.

Schmalkaldischen Kriege kam es ihnen höchst ungelegen, daß die Gegner damals (1547) das geheimgehaltene Gutachten Luthers von 1530 veröffentlichten [1]). Aber die Erkenntnis kam zu spät und zu unvollkommen. Sie kam zu spät: Ende der dreißiger Jahre und Anfang der vierziger würden die Chancen eines Krieges viel günstiger gewesen sein als 1546. Und die Erkenntnis kam sehr unvollkommen. Wenn die deutschen evangelischen Fürsten in ihrer Gesamtheit imstande gewesen wären, die politischen Machtfragen, die mit der religiösen Frage eng zusammenhingen, als politische Machtfragen aufzufassen und zu erledigen, so wäre der Krieg anders vorbereitet und anders geführt worden, und beim Friedensschlusse wäre man weniger bescheiden und weniger vertrauensvoll gewesen. Der Augsburger Friede von 1555 rettete den Fürsten ihre Territorialkirchen und die politischen Vorteile, die sie von der Reformation gehabt hatten; aber nicht nur zahllose einzelne Evangelische unter katholischen Fürsten, ganze Gemeinden, die teils schon bestanden, teils im Entstehen waren, gab man der Gegenreformation preis. 1555 dachte man freilich kaum an Gegenreformation. Aber haben die deutschen evangelischen Fürsten ihre Macht benutzt, als sie einsetzte? Die Lutheraner allein hätten die Union von 1608 nicht zustande gebracht; wären sie nur dagewesen, so wäre der große Krieg des 17. Jahrhunderts zu früherem und für den Gesamtprotestantismus ungünstigerem Ende gekommen. — Das Luthertum hat im 16. Jahrhundert nur in landeskirchlicher Form sich durchgesetzt. Wo die nicht möglich war, hat das Luthertum sich nicht zu behaupten vermocht. Die Lutheraner in Polen, Ungarn und Siebenbürgen sind kein Gegenbeweis. Wären in diesen Ländern nicht reformierte Einflüsse neben die lutherschen und zum Teil an ihre Stelle getreten, so ist fraglich, ob vom Luthertum etwas geblieben wäre. Sind nicht die Lutheraner in Österreich bis auf geringe Reste von der Gegenreformation weggefegt? Die österreichischen Adligen waren zu gut lutherisch, um die ständische Macht, die sie hatten, auszunutzen: die standhaften sind schließlich ausgewandert; daß sie

1) Vgl. Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel VII, 244 f.

ihre Bauern der Gegenreformation auslieferten, hat nicht auf ihrem Gewissen gebrannt.

Zu einer politischen Macht ist der Protestantismus erst durch den Calvinismus geworden. Der Calvinismus hat die lutherischen Anfänge der Reformation in Polen, Ungarn und Siebenbürgen erhalten, weil er neben sie trat; er hat in Frankreich und in den Niederlanden den Protestantismus lebensfähig und widerstandsfähig gemacht, weil er die Wittenberger Einflüsse verdrängte; er hat Schottland der alten Kirche entrissen; er ist seit Eduard das weitertreibende Element in der englischen Reformationsgeschichte gewesen; er hat in England auch Männer erzogen, die weder unter Elisabeth noch unter den Stuarts der Konformität einer katholisierenden Staatskirche sich beugten; er hat in Neu-England die Anfänge amerikanischer evangelischer Kultur ins Leben gerufen. Die schottischen Kämpfe, die Hugenottenkriege, der Befreiungskampf der Niederlande und die — freilich auch durch anderweitige religiöse Einflüsse mitbedingte — englische Revolution: das alles wäre ohne den Calvinismus so nicht möglich gewesen. Und was wäre trotz Gustav Adolf und der lutherischen Nordreiche aus dem Gesamtprotestantismus geworden — ohne die evangelischen Niederlande und ohne Großbritannien?! Auf reformiertem Gebiete hat sich die politische und wirtschaftliche Macht des Protestantismus zuerst entfaltet. Und das ist nicht nur durch Verhältnisse bedingt, neben denen die konfessionellen als zufällige erscheinen könnten. Der Calvinismus, der Einfluß Calvins ist dabei beteiligt.

Ich denke dabei nicht an die durch Briefe und durch andere Personen vermittelten persönlichen Bemühungen Calvins um die Reformation in den genannten Ländern der Alten Welt, sondern an die Eigenart des calvinischen Protestantismus. — Zunächst ist da zu erwähnen, daß der Calvinismus der evangelischen *Gemeinde*, den evangelischen Gemeinden zu ganz anderer Bedeutung verhalf als das lutherische Landeskirchentum. Sodann ist wichtig, daß Calvin von dem Gedanken erfüllt war und mit dem Gedanken andere erfüllte, daß es Christenpflicht sei, Gottes *Ehre* (und dazu gehört auch die Majestät seiner Wahrheit) in der Welt durchzusetzen. Endlich kommt eine Schranke der Theologie Calvins

und daneben das in Betracht, daß sein Denken einige Schranken nicht aufwies, die Luthers Blick gegenüber den realen Verhältnissen des Lebens einengten. Es war eine Schranke der Theologie Calvins, daß ihm gegenüber der inspirierten Schrift, die er mit wachsender Schärfe als das Gesetzbuch der Christen würdigte, der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament sich verwischte. Argumentationen wie die vorhin erwähnte Bugenhagens sind Calvin verständlich, den Calvinisten der Folgezeit naheliegend gewesen. Da wurzelt die Defensivkraft des calvinistischen Protestantismus. Luthers Gedanken über Staat und Kirche [1]), wenn ich kurz so sagen darf, waren in vieler Hinsicht richtiger, auch moderner als die Calvins; aber die Calvins waren wirksamer für seine Zeit. Es ist, recht verstanden, richtig, was Luther oft sagt, das Evangelium ändere das weltliche Recht nicht; und die klare Unterscheidung christlicher Sittlichkeit und erzwingbarer sogenannter sittlicher Ordnung ist eine nicht zu unterschätzende Erkenntnis Luthers gewesen. Aber, wenn diese Erkenntnis zu einem Schlafpolster ward für bequemen und altväterlichen Konservativismus und beschränkte Krähwinkelpolitik, so muß man daran erinnern, daß selbst stark legiertes Silber, das in den Handel kommt, mehr Kaufkraft hat als reines Gold, das in der Truhe vergraben ist oder zu Kirchenschmuck verarbeitet wird. — Dies Geldgleichnis mag zu dem Letzten überleiten, das ich schon ankündigte. Calvin, dessen Rechtsstudium eingehender gewesen war als das Luthers, der Paris und den Humanismus, nicht das Kloster, zur Wiege seiner Bildung gehabt hatte und in Genf an der Grenze dreier Länder in wirtschaftlich lebendigerer Umgebung lebte als Luther im Wittenberger Lehm und Sand, hat für die realen Verhältnisse der Welt einen offeneren Blick gehabt als Luther, insofern er der Eigenart der wirtschaftlichen Verhältnisse, der werbenden Kraft und der Macht des Kapitals gerechter geworden ist [2]). Mit Luthers ablehnender Stellung zum Zinsnehmen, mit

1) Vgl. Frank E. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, Jena 1898.

2) Vgl. Calvins Gutachten De usuris, opp. Xa, 245 ff.; ferner E. Troeltsch in der „Kultur der Gegenwart" I, 4, S. 356 ff. und die

Luthers Stellung zum Kapital hätten die Hugenotten nie ihre wirtschaftliche Bedeutung in Frankreich erreicht, wären die Niederlande, wären England und die Neu-England-Staaten nie geworden, was sie geworden sind. Der Calvinismus konnte seiner Eigenart nach eine politische und wirtschaftliche Machtentfaltung des Protestantismus fördern und erhalten. Und er hat das getan.

Daß er damit auch aller Wissenschaft einen Dienst geleistet hat, wird ohne Beweis einleuchten.

Wenn man an Servet und die Genfer kirchlich-sittliche Zwangskultur denkt, könnte es scheinen, als habe der Calvinismus diese Bedeutung für die allgemeine Geschichte der Bildung *trotz* Calvin gehabt. Doch darf *ein* Zug in einem Bilde das Auge blind machen für alle anderen? — Im übrigen ist die Persönlichkeit Calvins unabtrennbar von dem, was er gewirkt und an Nachwirkungen angeregt hat. Das gilt auch von dem Dreifachen, das ich besprochen habe. Nur ein bedeutender Mann, der Selbstzucht kannte, konnte so, wie Calvin es getan hat, in die deutschen Verhältnisse eingreifen. Sein Verhältnis zu Luther und Melanchthon zeigt beides: pietätvolles Sichzurückhalten und klare, ruhige Selbstbehauptung; und ohne dies Doppelte wäre es so nicht möglich gewesen. Und — zu geschweigen von der hier wichtigen Eigenart der Theologie Calvins, von der schon die Rede war, — wäre der Calvinismus in der weiten Welt geworden, was er geworden ist, ohne Calvins persönliche Energie, ohne den Impuls, der von diesem Manne ausging, der, wie wenige andere, ganz *Wille* war?

Gewiß, es hängen die bedeutsamen Nachwirkungen Calvins zu einem Teile zusammen mit den harten und strengen Charakterzügen Calvins, die mehr zu seiner Zeit als zu der unseren paßten und mehr die kühle Bewunderung des Historikers wecken als die Sympathie des Menschen. Aber selbst diese Härte und Strenge hat ihre persönlich bewundernswerte Seite: Calvin ist von Natur schüchtern gewesen; nur seine großen Ziele und die strengste Selbstzucht haben ihn dennoch werden lassen, was er geworden ist.

dort zitierte Abhandlung von *Max Weber* („Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX, 1 ff. und XXI, 1 ff.

Servir à dieu sans nul autre regard [1]) — das war zeitlebens ihm Ernſt. Man mag in vielem ihn tadeln und kritiſieren; — es gilt doch von dem ganzen Manne, was Beza am Schluß ſeiner vita Calvini ſagt, daß in ihm ein Beiſpiel chriſtlichen Lebens uns vor Augen geſtellt ſei, dem gegenüber zwar die Verleumdung leichtes Spiel, aber die Nacheiferung einen ſchweren Stand habe [2]).

1) Ep. 4224, opp. XX, 520; vgl. K. Müller, Calvins Bekehrung (Nachrichten der Kgl. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Göttingen, philolog.-hiſt. Klaſſe 1905, Heft 2), S. 209 ff.

2) Opp. Calvini XXI, 172: ... Ego ... testari mihi optimo jure posse videor, longe pulcherrimum vere christianae tum vitae tum mortis exemplum in hoc homine cunctis propositum fuisse, quod tam facile sit calumniari, quam difficile fuerit aemulari.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über die religiöse Erfahrung und die Erfahrungstheologie.

Von

Gymnasialprofessor Lic. Dr. **Georg Daxer** in Békéscsaba (Ungarn).

Bei Vertretern der Erfahrungstheologie wird ein Buch, das von der religiösen Erfahrung handelt und dazu noch einen Philosophen, wie es der Amerikaner William James ist, zum Verfasser hat [1]), sicher einem großen Interesse begegnen. Muß es doch da immer wieder mit Dank aufgenommen werden, wenn sich jemand um die Betonung der Wichtigkeit oder um die Klärung des Begriffs und des Wesens dieser Erfahrung bemüht. Wir meinen diesem Danke im folgenden am besten so Ausdruck zu verleihen, wenn wir von dem Buche Anlaß nehmen, dem Wesen der religiösen Erfahrung nachzugehen und dann daraus die Folgerungen für die Erfahrungstheologie zu ziehen.

Nach einer Geschichte, wie sie doch auch die Erfahrungstheologie schon hinter sich hat, wird man nicht mehr viel Neues vorbringen, höchstens manchen Punkt klären oder neu oder tiefer begründen können. So wird man gleich vom Wesen der christ-

1) William James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Aus dem Englischen übertragen von Georg Wobbermin. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907.

lichen Erfahrung sagen dürfen, daß es schon von Frank in seltener Weise erkannt und dargestellt worden ist. Wir können nun darauf hinweisen, daß auch bei James die Bekehrung es ist, die im Mittelpunkt des religiösen Lebens steht. Er kennt wohl auch eine Religion der Einmalgeborenen, der leichtmütigen Seelen. Es sind das Menschen, denen ein Glücksgefühl angeboren ist, das sie gar nicht unterdrücken können. „Ich spreche nicht nur von denen, die körperlich glücklich sind. Ich meine solche Menschen, die sich, wenn Unglück an sie herantritt, geradezu weigern, es zu empfinden." (S. 75.) Nach Franz W. Newmann sehen sie „in Gott nicht den strengen Richter, nicht den erhabenen Herrscher, sondern den belebenden Geist einer schönen harmonischen Welt, ein wohltätiges, gütiges, barmherziges, reines Wesen ... Von eignen Sünden wissen sie vielleicht wenig und nicht sehr viel von denen der Welt" (S. 76. 77). Aber man darf nicht vergessen, daß James die religiöse Erfahrung überhaupt darstellen will und so auch von der Religion der Einmalgeborenen spricht, woraus noch nicht folgt, daß sie auch wirklich christlich ist. Dagegen erscheinen ihm als die vollkommensten Religionen die, „in denen die pessimistischen Elemente am vollständigsten zu ihrem Recht kommen" (S. 160). Dies sind die Religionen der Wiedergeborenen, zu denen natürlich auch das Christentum gehört. In ihnen erscheint die Welt als doppelseitig. „Es gibt zwei Arten von Leben, ein ‚natürliches' und ein ‚geistliches' Leben, und man muß das eine aufgeben, um an dem anderen teilhaben zu können". (S. 161.) Die psychologische Grundlage für diese Erscheinung „scheint eine gewisse Disharmonie im angeborenen Temperament", in einer Doppelheit des Ichs zu sein (S. 162). Es ist dies nichts anderes, als die von Frank betonte Duplizität des Ichs.

Die normale Entwicklung ist die Ausgleichung und Vereinheitlichung unseres eignen Selbst (S. 165). Den Vorgang, „durch den ein bis dahin gespaltenes Ich ... durch festeres Ergreifen religiöser Wirklichkeiten zur inneren Einheit gelangt", ist die Bekehrung (S. 184). Sie steht auch bei James im Mittelpunkt der religiösen Erfahrung, ja sie ist ihm gleich mit „dem religiöse Erfahrungen Machen, Gewißheit Gewinnen" (S. 184).

Nur scheint es uns, als ob die Vereinheitlichung zu sehr betont würde. Einige Beispiele (S. 175 ff.), die der Verfasser anführt, und besonders seine Auffassung von den Früchten des religiösen Lebens, der Heiligkeit, scheinen die Ansicht zu begünstigen, als trete nach seiner Ansicht durch die Bekehrung eine vollständige Aufhebung jener Duplizität ein. Er weiß von Fällen, wo „niedere Leidenschaften auch vollständig abgetan werden können", (S. 254) und führt dafür Beispiele an (S. 254 ff. z. B. „seit meiner Bekehrung war ich keinen Versuchungen mehr ausgesetzt", S. 254). Doch finden sich dann auch wieder Stellen, wo die richtige Anschauung zu finden ist, daß „das Glück, das dann (nach der Bekehrung) kommt ..., nicht einfache Unbekanntschaft mit dem Übel, sondern etwas viel Umfassenderes ist; es schließt das Übel als einen seiner Bestandteile in sich". Und wo die Bekehrung zusammenfassend so beschrieben wird, daß „die höhere Geistesrichtung meist dauernd das Übergewicht behält", wird auch der Fall als möglich hingestellt, daß „zeitweilig wieder niedere Beweggründe bestimmend werden oder Rückfälle eintreten" (S. 254). Doch wie dem auch sei, die Bekehrung steht im Mittelpunkt der religiösen Erfahrung, und wenn ihre Beschreibung hier und da nicht dem Wesen der christlichen Erfahrung entsprechen sollte, so ist das wohl in dem allgemeinen Standpunkt begründet, der eingenommen wird und nicht nur die Behandlung der christlichen, sondern überhaupt der religiösen Erfahrung fordert, sodann in der Einseitigkeit einiger Beispiele, denen und deren Anschauung infolge jenes Standpunktes Raum gegeben werden mußte, ob ihre Anschauung nun genuin christlich ist oder nicht.

James gesteht auch selbst ein, daß er bei der Auswahl seiner Zeugnisse oft „absichtlich gerade die außergewöhnlichen Erscheinungen ausgesucht habe", und erklärt, daß er „diese extremen Beispiele um der gründlicheren Belehrung willen gewählt habe" (S. 446). Dafür ist nun auch seine Würdigung der Mystik ein Beispiel. Zwar nicht der Umstand ist auffallend, daß er ihr für die Religion eine große Bedeutung beilegt, sondern der, daß er ihr sozusagen ausschließliche Bedeutung zumißt. Und dann ist es wieder die Art der Erlebnisse, die er zur Illustration seiner

Ausführungen anführt. Sowohl die angeführten Merkmale der Mystik als besonders auch wieder die Beispiele sind es hier, die dafür zu sprechen scheinen, daß wir es in der religiösen Erfahrung nur mit außerordentlichen ekstatischen Zuständen zu tun haben. Es scheint, als könnte religiöse Erfahrung nur auf solche außerordentliche Weise entstehen und wären andere Wege für die Entstehung derselben ausgeschlossen. Das müßte aber dann um so mehr Wunder nehmen, da doch der Verfasser bekennt, daß ihm selbst der Genuß der mystischen Bewußtseinszustände fast ganz versagt sei und er daher nicht aus eigener Erfahrung über sie urteilen könne (S. 356), anderseits aber doch auch religiöse Anschauungen oft sogar mit Wärme vertritt (z. B. S. 317. 343. 399. 455. 463. 467), also doch wohl auch religiöse Erfahrungen gemacht haben wird, ohne die er doch für religiöse Überzeugung kein Recht anerkennt. (Vgl. S. 108. 399.)

Für das gewöhnliche religiöse Bewußtsein ist der Weg zur religiösen Erfahrung der der Verkündigung des Wortes Gottes. Man wird wohl unter dem Eindruck der guten psychologischen Ausführungen Girgensohns [1]) die angeborene Naturreligion, wie auch die Religion als Gefühl und Wille ablehnen dürfen. Dann wird man betonen müssen, daß alles das, was wir mit dem Ausdruck „Wort Gottes" zusammenfassen, zuerst an uns herantritt und uns durch unsere äußeren Sinne Eindrücke zuführt. Das Wort Gottes tut an uns seine Wirkung oder es gleitet ab an unserer Seele oder bedarf oft doch langer Zeit, bis es seine Wirkungen an uns tut. Kommt es aber zu dieser Wirkung, so entsteht zuerst in unserem Herzen der Glaube, der dem Worte Gottes traut. Dieser Glaube wird dann das Organ zur Aufnahme der Wirkungen des Wortes Gottes, wodurch mit uns eine vollständige Umwandlung vor sich geht. So kommen wir zu einer eigentümlichen Erfahrung, die selbständig neben der natürlichen Erfahrung oder besser gesagt über ihr steht und eben reli-

1) Karl Girgensohn, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee (Leipzig, Deichert, 1903), S. 42 ff. und 60 ff. Vgl. dazu auch Lipsius, Kritik der theologischen Erkenntnis (1904), S. 8 ff. und dazu meine Besprechung „Theol. Stud. u. Krit." (1907), S. 291 ff.

giöſe Erfahrung genannt wird. Dieſer Weg der Verkündigung des Wortes Gottes zur Entſtehung der religiöſen Erfahrung kommt bei James ganz und gar zu kurz.

Wenn man dieſe weſentliche Ergänzung hinzunimmt, kann man die Beſchreibung der religiöſen Erfahrung bei James ſich aneignen. Da iſt zunächſt die Selbſtgewißheit der religiöſen Erlebniſſe (S. 420) und die Gewißheit von der Exiſtenz einer idealen Macht, zu der man in Beziehung ſteht (S. 257). Die religiöſen Vorſtellungen erwecken ein Realitätsgefühl, „als wenn im menſchlichen Bewußtſein eine Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorſtellung von etwas objektiv Exiſtierendem lebte, die tiefer und allgemeingiltiger iſt, als irgendeine der einzelnen und beſonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Pſychologie die Realität geoffenbart wird“ (S. 54; vgl. 58 f.). Dieſe Realitätsgefühle „ſind für ſolche, die ſie haben, ſo überzeugend, wie irgendwelche ſinnlichen Erfahrungen nur ſein können“ (S. 68). Was James von der auf dem Wege der Myſtik entſtandenen religiöſen Erfahrung ſagt, das gilt im allgemeinen. „Die myſtiſchen Zuſtände ſind für die, welche ſie erleben, ebenſo unmittelbare Erfahrungen, wie je für uns die Sinneswahrnehmungen geweſen ſind“ (S. 394). So iſt es dann auch ein weſentliches Merkmal der religiöſen Erfahrung (und nicht nur des myſtiſchen Bewußtſeins), daß ſie „denen, die ſie erleben ... zugleich Erkenntnis vermitteln.“ Man erhält „Einſicht in die Tiefen der Wahrheit, die dem bloßen Verſtande verſchloſſen bleiben“ (S. 357). Der Bekehrte erkennt Wahrheiten, „die einem bisher verborgen waren. Die Geheimniſſe des Lebens werden jetzt durchſichtig“ (S. 236).

Wir ſehen alſo, die religiöſe Erfahrung führt, wie die natürliche, zu Erkenntnis und beanſprucht für ſie ebenſo Realität, wie jene für die natürliche Erkenntnis. Sie erhebt ihren Ertrag ins Bewußtſein. Die religiöſe Erkenntnis iſt mit der religiöſen Erfahrung gegeben, von ihr unabtrennbar. Wie Leuba ſagt: „So manche kirchliche Dogmen gewinnen plötzlich bei Beginn des Glaubenszuſtandes den Charakter der Gewißheit, erlangen eine neue Wirklichkeit“ (S. 235). „Es liegt alſo im Weſen der reli-

giösen Erfahrung, daß sie zur Aufstellung von Mythen, Dogmen, Bekenntnissen und metaphysischen Theorien ... führt." Nur ist die unmittelbare Erfahrung ihre Basis (S. 403 f.). Und wenn James die sekundäre Art der theologischen Formeln („etwa wie Übersetzungen eines Textes in eine andere Sprache") auch energisch betont, so geschieht es in dem Sinn, daß sie ohne religiöses Gefühl (besser: Erfahrung) nicht entstanden wären (S. 102). Man kann mit dieser Anerkennung des Erkenntnistriebs der religiösen Erfahrung zufrieden sein und daraus ersehen, daß also die Bekehrung nicht nur eine vollständige Umkehr des Willens und des Gefühls, sondern auch des Erkennens im Menschen ist. Die religiöse Erfahrung ist also ebenso Sache des ganzen Menschen wie die natürliche.

Aber nun fragt es sich, wie wir die Entstehung dieser religiösen Erfahrung näher beschreiben? Girgensohn betont in seinem erwähnten Buche (S. 104 ff.), daß die subjektive Religion zuerst als Inhalt der theoretischen Vernunft erworben wird. Die Vernunftinhalte werden dann infolge ihrer Wirkung auf den Willen und das Gefühl zu Inhalten der praktischen Vernunft. Das geschieht auch mit den religiösen Ideen. Man sieht, diese psychologische Analyse entspricht wohl dem, was wir von der Wirkung des Wortes Gottes gesagt haben. Bis hierher gehen also die Beschreibung des religiösen Lebens und die psychologische Analyse neben- und miteinander. Wenn man nun aber fragt, wie die religiösen Ideen entstehen und zu Inhalten der praktischen Vernunft werden, so hat die Psychologie keine Antwort mehr auf diese Frage. Nach Girgensohn (S. 105) ist dies das Geheimnis aller Religionen und auf psychologischem Wege nicht mehr zu erklären. James geht hier in der psychologischen Analyse oder Erklärung noch einen Schritt weiter, der wohl als das eigentlich wichtigste in seinen Ausführungen zu betrachten ist. Die landläufige Psychologie sieht dasjenige, was jenseits der Grenzen des Bewußtseins ist, für nichtexistierend an, weil es nicht Tatsache des Bewußtseins ist. Demgegenüber gilt ihm als der wichtigste Fortschritt in der Psychologie seit dem Jahre 1886 die Entdeckung, „daß ... nicht nur das Bewußtsein der gewöhnlichen

Sphäre existiert ..., sondern daß noch eine Gruppe von Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen dazu kommt, die zwar ... außerhalb des eigentlichen Bewußtseins liegen, die aber doch als Bewußtseinstatsache irgendeiner Art bezeichnet werden müssen, da sie ihre Existenz durch unmißverständliche Anzeichen zu erkennen geben können" (S. 221). Aus einem entwickelten Leben jenseits der Bewußtseinsgrenzen treten nun immer leicht Einbrüche in die Bewußtseinssphäre ein, deren Herkunft das Subjekt dann nicht errät (Halluzination, automatische Bewegungen z. B. bei hypnotischer Beeinflussung usw., S. 222). So wird nun nach James auch bei der Bekehrung anzunehmen sein, daß aus dem Gebiet des unterbewußten Lebens, in dem die geistige Arbeit unbewußt fortgehen kann, plötzlich in das Bewußtsein sein Gleichgewicht störende Erfahrungen einbrechen. (S .225. Vgl. auch S. 200 ff. 203 ff.)

James gibt selber zu, daß „es gelegentliche Einbrüche ins Bewußtsein gibt, bei denen man nicht leicht ein längeres unterbewußtes Reifen aufzeigen kann". Die Ursache mag dann „in einer rein psychologischen Nervenerschütterung, einem plötzlichen ‚Anfall' etwa von Epilepsie zu sehen sein oder auch ... in mystisch oder theologisch bedingten Voraussetzungen" (S. 224. 225 Anm.). Aber selbst wenn man diese Konzession nicht in Betracht zieht, wird doch durch diesen weiteren Schritt in der psychologischen Analyse das Geheimnis nur noch ein wenig weiter hinausgeschoben. Man kann sich jetzt wohl vorstellen, woher die neuen Gedanken und Ziele kommen mögen, wie es kommt, daß das eine Mal das Wort Gottes die Bekehrung bewirkt, das andere Mal aber nicht, daß in diesem Falle der Erfolg gleich eintritt, in einem anderen aber erst nach längerer Zeit. Aber warum das eine Mal dies, das andere Mal das geschieht, warum die religiösen Ziele aus der Peripherie des Bewußtseins in den Mittelpunkt rückten, das weiß man nicht. (Vgl. S. 183.) Und James selbst ist weit davon entfernt, zu behaupten oder einen Grund zu der Behauptung zu sehen, daß bei seiner Erklärung der Bekehrung die Vorstellung einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit ganz ausgeschlossen sei (S. 230). Das Geheimnis

bleibt also, und damit ist von psychologischem Standpunkt gesagt, was das christliche Bewußtsein so ausdrückt, daß die Bekehrung ein Werk Gottes, ein Wunder ist. Mit der Verkündigung des Wortes Gottes verbindet sich der Geist Gottes, der im Herzen des Menschen das Feuer des Glaubens anzündet und die vollständige Änderung des Menschen bewirkt. Diese Tatsache ist für den Standpunkt der profanen Wissenschaft, die auf der natürlichen Erfahrung fußt, ein Geheimnis, das aus den Gründen, die ihm zur Verfügung stehen, nicht zu erklären ist. Aber der christliche Glaube, der außer der natürlichen Erfahrung auch die religiöse Erfahrung kennt, braucht vor diesem Geheimnis nicht stehen zu bleiben, sondern kann auf Grund seiner besonderen Erfahrung in das Verständnis derselben weiter eindringen. Wir haben es also in der religiösen Erfahrung tatsächlich mit einer über die natürliche hinausgehenden, besonderen Erfahrung zu tun, die auf dem Gebiet der Vernunft eingeleitet, dann aber vom Anfang ihres Eintretens an sofort Sache des ganzen Menschen, aller Seiten seines psychischen Lebens wird. Sie ist kein bloßer Vorgang des Intellekts, sondern auch des Willens und des Gefühls. Da wir es in der so entstandenen religiösen Erfahrung also tatsächlich mit einer wirklichen besonderen Erfahrung zu tun haben, so wird eine Theologie, die ihrer Arbeit die religiöse Erfahrung zugrunde legt, mit Recht Erfahrungstheologie genannt.

Wie diese Theologie keine Gefühls- (und Willens-) theologie ist, so ist sie auch nicht mit der rationalen Theologie zu verwechseln. Diese meint auf dem Wege der Spekulation auf Grund einer Verlängerung oder Vertiefung der natürlichen Erfahrung, also auf intellektuellem Wege, ohne Annahme einer besonderen religiösen Erfahrung zu den Objekten der Religion kommen zu können. James lehnt natürlich auch eine solche Theologie ab. Er sagt: „Es ist ja eine Binsenwahrheit der Metaphysik, daß Gotteserkenntnis nicht durch logisches Schließen, sondern nur durch inneres Anschauen erworben wird“ (S. 377; vgl. S. 402. 405. 420). „Der Versuch, die Wahrheit der Aussagen unmittelbarer religiöser Erfahrung durch ein rein intellektuelles Verfahren

nachweiſen zu wollen, iſt abſolut hoffnungslos“ (S. 421). Deshalb lehnt er auch ganz konſequent die Gottesbeweiſe ab (S. 406 ff.).

James erkennt aber auch unſere Erfahrungstheologie nicht an. Er verwirft jede Theologie, die „im ſtrengen Sinne des Wortes eine Wiſſenſchaft von Gott und den göttlichen Dingen ſein“ will; die „unſer Wiſſen von Gott zu einem Syſtem zuſammenfaſſen“ ſoll und deren Objekt „durchaus Gott ſelbſt, nicht etwa ‚nur‘ unſer Glaube an Gott“ ſein ſoll (S. 405. Vgl. auch S. 450 f.). Freilich verſteht er das ſo, daß das „Gefühl ... der ‚allgemeingültigen‘ Vernunfterkenntnis gegenübergeſtellt wird. Die ... theologiſche Metaphyſik müßte dann alle Menſchen überzeugen“ (S. 405). Es wird alſo hier unter Wiſſenſchaft eine Erkenntnisweiſe gedacht, die alle Menſchen überzeugen kann, alſo vom Standpunkt der natürlichen Erfahrung aus ihre Urteile fällt. Es wird aber dabei vergeſſen, daß auch hier die Allgemeingültigkeit „nur der Möglichkeit nach vorhanden, in Wirklichkeit nie zu allſeitiger Anerkennung zu bringen iſt, weil alle Technik entſprechende beſondere Anlage und Vorbildung vorausſetzt“ (Kähler, Wiſſenſch.[3] I. Bd. S. 15.) Der Möglichkeit nach ſind aber auch die Erkenntniſſe der Erfahrungstheologie allgemeingültig, weil ihre Vorausſetzung, der Beſitz der religiöſen Erfahrung, prinzipiell auch für jeden Menſchen eine Möglichkeit iſt. Der Wiſſenſchaftsbegriff unſeres Verfaſſers iſt der der ſäkulariſierten Wiſſenſchaft. (Vgl. S. 450 ff.) Da muß ſich die Theologie dann in Religionswiſſenſchaft verwandeln, deren Beruf wäre, wertloſe Bildungen, wie die hiſtoriſchen Hüllen der Dogmen und des Kultus, haltloſe Lehren uſw. auszumerzen, den übrigbleibenden Kern der Vorſtellungen als Hypotheſen zu behandeln uud zu prüfen und für die ſtichhaltigſte ſich zu entſcheiden und dieſelbe auf einen präziſen Ausdruck zu bringen uſw (S. 421 f.). Sie könnte wohl kein Erſatz für die Religion werden (S. 499), hätte vielmehr an den Tatſachen der religiöſen Erfahrung immer ihr Urmaterial (S. 422). Auf dieſe Weiſe läßt ſich beſonders über die Realität des „Höheren“, mit dem unſer beſſeres Selbſt in Beziehung zu kommen ſcheint, eine Hypotheſe aufſtellen, der auch die Pſychologen zuſtimmen können (S. 460 f.). Die Hypotheſe des Verfaſſers be-

steht nun, wie wir wissen, darin, daß jenes „Höhere" „die unterbewußte Fortsetzung unseres bewußten Lebens" ist (S. 462). Auf die Frage dann, wie weit dieses transmarginale Bewußtsein uns führt, und was jenes Höhere jenseits der Grenzen unserer Einzelexistenz ist, antwortet dann schon der Sonderglaube (S. 463), wie auch unser Verfasser einen solchen unter dem Eindruck der Tatsachen der religiösen Erfahrung vertritt (S. 464 ff.).

Es ist nur fraglich, ob mit dieser Ansicht dem Glauben und der Kirche gedient ist. Man verliert dabei leicht alle Richtung, alles Ziel und Maß und wird der Sonderwillkür preisgegeben. Auf diesem Standpunkt muß dann schließlich jede Religion, ja fast jede religiöse Velleität gleich berechtigt sein, wie dies ja auch unser Verfasser tatsächlich annimmt. (Vgl. S. 447.) Wir aber möchten doch auch das, was an unserer Religion über die natürliche Erfahrung hinausgeht und so nicht Gegegenstand der Religionswissenschaft sein kann, einer methodischen Untersuchung und dem klaren Verständnis der Wissenschaft unterworfen sehen und nicht dem Belieben anheimgestellt lassen. Übrigens sind wir auch überzeugt, daß die Religionswissenschaft unter Außerachtlassung der überempirischen Seite unserer religiösen Erfahrung eine erschöpfende und entsprechende Erkenntnis derselben gar nicht zu erreichen vermag. Deshalb haben wir einen anderen Begriff der Wissenschaft nötig, bei dem eine entsprechende wissenschaftliche Erkenntnis unserer ganzen Religion möglich ist. Die Prinzipien dieser Wissenschaft dürfen nicht nur vom natürlichen Geschehen abgezogen und so nur zur Erforschung dieses Gebietes geeignet sein, sie müssen auch eine Erkenntnis der religiösen Erfahrung ermöglichen. Eine Wissenschaft, die diesen Anforderungen entspricht, ist unsere Erfahrungstheologie. Sie ist strenge Wissenschaft, die mit denselben logischen Voraussetzungen, wie die anderen Wissenschaften, arbeitet. Aber da sie die ganze religiöse christliche Erfahrung zum Gegenstand hat, muß sie sich auch auf den Standpunkt derselben stellen. Das ist möglich und notwendig, weil wir es mit einer wirklichen und besonderen Erfahrung zu tun haben. Da ferner diese Erfahrung in sich gewiß ist und ihre Gewißheit nicht etwa von der natürlichen Erfahrung zu Lehen trägt, ja von

hier aus naturgemäß gar nicht vollständig verstanden werden kann, so ist ein Beweisen der Wahrheit der religiösen Erfahrung von der natürlichen Erfahrung aus weder nötig noch möglich und dies auch nicht die Aufgabe der Erfahrungstheologie. Sie hat vielmehr diese Wahrheit den Gläubigen zum Bewußtsein zu bringen, diese zu ihrem Verständnis zu führen. Da die religiöse Erfahrung notwendig zur Erkenntnis führt, so ist die Herbeiführung dieses Verständnisses auch möglich. Weil aber endlich die religiöse Erfahrung die Voraussetzung für das Verständnis der christlichen Wahrheit ist (vgl. S. 45. 232. 357. 401), so ist sie es auch für ihre Darstelluug.

Die Differenz zwischen unserem Verfasser und unserer Ansicht würde aber noch größer, wenn sich zu seinem Ideal von der Wissenschaft auch noch der Anspruch gesellen würde, daß die von der Wissenschaft erkennbare Realität alle Realität erschöpfe. Aber das ist nun doch nicht der Fall. Nach der Ansicht James' brechen die mystischen Zustände die Alleinherrschaft des „rationalistischen Bewußtseins, das sich ausschließlich auf den Verstand und die Sinne gründet" (S. 393). Die religiösen Erfahrungen „zeigen deutlich, daß das Universum sehr viel komplizierter ist, als irgendeine Schulmeinung, sei es auch die der Positivisten, zugeben möchte" (S. 119). Eine Gesamtweltanschauung kann keine abschließende sein, wenn die die mystischen Bewußtseinsformen ganz unberücksichtigt läßt (S. 364). Und so erscheint ihm der Anspruch der Wissenschaft „auf Alleingültigkeit, ihr Anspruch, für sich allein eine letzte, umfassende Gesamtweltanschauung begründen zu können, nichtig und hohl" (S. 453). So bedeutet also der Ausschluß der überempirischen Realitäten aus dem Bereich der Wissenschaften unseres Verfassers noch nicht ihre Leugnung. Ja James betont es oft genug, daß er für seine Person für dieselben ganz entschieden eintritt. So kann denn auch schließlich die übrigbleibende Differenz zwischen der Auffassung unseres Verfassers und der unsrigen wenigstens nicht den Dank schmälern, den wir seinem Buch für sein Eintreten für die Bedeutung der religiösen Erfahrung sowie auch für manche Förderung schulden.

2.

Zur Exegese und homiletischen Verwertung der altkirchlichen Epistel für den Sonntag Rogate: Jak. 1, 22—27.

Von

Lic. theol. **Rudolf Cölle**,
Superintendenten in Burgdorf (Hannover).

I. Zur Exegese.

Die für den Sonntag Rogate verordnete Epistel Jak. 1, 22—27 gehört dem Zusammenhang an, der mit 1, 19 beginnt. Sie enthält zwei Gedankenkomplexe. Der erste umfaßt die Verse 22—25. In ihm wird im Anschluß an die soeben ausgesprochene Mahnung, das ins Herz gepflanzte göttliche Wahrheitswort, das die Seelen zu retten und endgültig zu beseligen vermag, immer wieder in Sanftmut aufzunehmen, die Aufforderung ausgesprochen, *Täter des Wortes zu sein und nicht bloß Hörer*, und nach einem der Hervorhebung ihrer Wichtigkeit dienenden generell warnenden Hinweis auf einen durch das bloße Hören zustande kommenden Selbstbetrug (V. 22^{b}) zunächst negativ (V. 23—24) und alsdann positiv (V. 25) begründet unter Anwendung eines Vergleichs mit einem Manne, der sein natürliches Antlitz oder Aussehen im Spiegel beschaut. Ein Hörender und nicht auch Tuender leiht dem göttlichen Worte ebenso vergeblich und nutzlos sein Ohr, wie ein Mensch vergeblich und nutzlos handelt, der *flüchtig* in einem Spiegel sich betrachtet, um alsdann sogleich wieder zu vergessen, wie er gestaltet war. Und umgekehrt wird der, welcher *beharrlich* in das vollkommene Gesetz der Freiheit hineinschaut, beharrlich in das mit innerer Freiheit erfüllbare vollkommene Gesetz des Evangeliums sich versenkt und kein vergeßlicher Hörer, sondern ein Werktäter ist, glückselig, innerlich befriedigt sein in seinem Tun.

Der zweite Gedankenkomplex liegt in den Schlußverſen der Epiſtel V. 26 und 27 vor. In ihm wird einem bloß eingebildeten, eitlen und nichtigen Gottesdienſt ein wahrer, in Gottes Augen reiner und unbefleckter gegenübergeſtellt. Auf jenen muß da erkannt werden, wo die Prätenſion, ein Gottesverehrer zu ſein, durch die Tatſache widerlegt wird, daß man ſeine Zunge nicht im Zaume hält und ſo ſein Herz täuſcht. Dieſer iſt da vorhanden, wo durch Beſuchen von Waiſen und Witwen barmherzige Liebe geübt und das eigene Ich in Selbſtheiligung von der ſündigen Welt unbefleckt gehalten wird. Hierbei ſind ſowohl die Beherrſchung der Zunge unter dem negativen, als auch das bezeichnete Verhalten gegenüber den Witwen und Waiſen unter dem poſitiven Geſichtspunkte als Beiſpiele zu beurteilen.

Die Frage iſt nun, wie die beiden Gedankenkomplexe zuſammenhängen. Will man nicht den Standpunkt einnehmen, daß hier loſe und zuſammenhangslos Mahnungen nebeneinander geſtellt ſind, was mir nicht das natürliche zu ſein ſcheint, ſo kommen zwei Möglichkeiten der Verknüpfung in Betracht. Nach der erſten enthalten die V. 22—25 die allgemeine und prinzipielle Beleuchtung der Mahnung, nicht bloß Hörer des Worts zu ſein, ſondern auch Täter, und die V. 26—27 die konkrete Vorführung derſelben. Dann iſt das Prädikat θρησκός in V. 26 ſo gedacht, daß es ſeine Sphäre im Hören des Wortes hat. Bei dieſer Faſſung des Zuſammenhangs bildet die bezeichnete Mahnung in der Weiſe den einheitlichen Obergedanken, daß ſie auch nach ihren beiden Gliedern die ganze Epiſtel beherrſcht. Auch iſt dann ein Verhalten, bei dem das Wort gehört und getan wird, als eine wahre Gottesverehrung, als ein reiner und unbefleckter Gottesdienſt durch den Text gekennzeichnet.

Für dieſe mögliche und vielleicht ſogar in die erſte Linie zu ſtellende Verknüpfung dürfte das Aſyndeton in V. 26 beſonders günſtig ſein.

Zum anderen läßt ſich aber auch als die Sphäre, in welcher das θρησκὸς εἶναι liegt, das Tun vorſtellen. So will es Beyſchlag, wenn er den Jac. durch V. 26 und 27 die Ausrede abſchneiden läßt: „Ich bin ja kein bloßer Hörer, ich tue auch nach

nach dem Geſetze, nämlich, ich beobachte die von demſelben vorgeſchriebenen religiöſen Obſervanzen“ (Meyers Handkomm., 6. Aufl., S. 91).

Dann hat V. 22—25 gezeigt, daß ein bloßes Hören ohne Tun nicht genüge, vielmehr zum Hören das Tun hinzukommen müſſe; V. 26 und 27 geben nun aber an, welcher Art dieſes Tun ſein muß: nicht kultiſches Handeln genügt, ſittlich muß unſer Tun ſein und im rechten Reden, in Erweiſungen barmherziger Liebe und in der Selbſtheiligung ſich bewähren.

Es liegen dann genau genommen zwei Gedanken im Texte vor, die aber aufs engſte miteinander zuſammenhängen: der erſte: bloßes Hören ohne Tun genügt nicht, der andere: aber auch das Tun muß rechter Art ſein. Da nun beidemal das Urteil eines Selbſtbetrugs angewandt wird, in V. 22—25 auf ein falſches Hören, dem kein Tun folgt, und in V. 26 und 27 auf ein falſches Tun, das bloß kultiſch gedacht iſt, ſo bietet die Warnung vor Selbſtbetrug einen vom Text aus indizierten Einheitspunkt.

Eine dritte Verbindung der beiden Textſtücke vertritt Hofmann, indem er in V. 26 und 27 die Einbildung bekämpft findet, es ſei Gottesverehrung, „Religioſität“, wenn man ſeine Zunge nicht im Zaume halte, d. h. „wenn man ſie — im Verkehre mit anderen die Frömmigkeit zum Geſchwätze machen laſſe“ und ſo das Herz betrüge, das in ſeinem Verlangen nach wahrem Dienſte Gottes zufrieden geſtellt werden ſollte (Kom. S. 46 und 47 oben). Dann würde der Apoſtel von der Warnung vor dem bloßen Hören ſtatt einer *werktätigen* Achtſamkeit auf Gottes Wort zu der Warnung vor frommem Schwatzen ſtatt eines frommen Lebens übergehen.

Daß eine ſolche Nebeneinanderſtellung praktiſch denkbar iſt und ſachlichen Wert haben könnte, ſoll nicht geleugnet werden. Aber abgeſehen von dem Einſpruch, den das μὴ vor dem Partizipium χαλιναγωγῶν in V. 26 erhebt, läßt ſich nicht vorſtellen, wie wie jemand glauben (δοκεῖ) konnte, in einem *Nichtzügeln* der Zunge, ja in einem Beirügen des Herzens beſtehe Gottesdienſt. Man *kann* den Partizipialſatz in V. 26 nach beiden Gliedern nur als Urteil und Kritik des Jakobus verſtehen. Dann aber

muß gerade der ſpezifiſche Gedanke Hofmanns, die Maßloſigkeit im Reden habe „fromme Gegenſtände“ zum Objekt, hinzugedacht werden, ohne daß dafür irgendein Anhalt vorliegt.

Es wird deshalb nur mit den erſten beiden Verknüpfungsarten der aufgezeigten Gedankenkomplexe des Textes zu rechnen ſein.

Daß der λόγος, um deſſen Hören und Tun es ſich handelt, als der λόγος ἔμφυτος in V. 21 und als der λόγος ἀληθείας in V. 18, nur jetzt nach der Seite der in dem Evangelium beſchloſſenen ſittlichen Forderungen, von mir verſtanden wird, habe ich oben ſchon zu erkennen gegeben. Derſelbe λόγος, doch unter ausdrücklicher Kennzeichnung ſeines ſittlich verpflichtenden Inhalts, iſt mit dem νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας gemeint, von dem v. Soden m. E. mit Recht behauptet: „Als ἔμφυτος iſt er ein Geſetz der Freiheit geworden, als λόγος ἀληθείας 18 iſt er τέλειος“ (Holtzm., Handk., 2. Aufl., S. 169). Endlich mag noch im einzelnen zu V. 22 bemerkt werden, daß der Selbſtbetrug nicht ſowohl in dem generellen Wahn beſteht, „das bloße Hören nütze etwas“, als in der ganz ſpeziellen irrigen Meinung, ſchon bei bloßem Anhören des Wortes werde man erfahren, daß letzteres die Seelen ſelig machen könne; und zu V. 27, daß der κόσμος als die geſamte irdiſche Schöpfung unter dem Geſichtspunkt des Losgeriſſenſeins, der Entfernung von Gott betrachtet ſein will, und daß die Mahnung ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου ganz allgemein und nicht etwa bloß als Warnung vor ſelbſtſüchtigen Motiven bei der Barmherzigkeitsübung gegenüber Waiſen und Witwen zu verſtehen iſt.

II. Zur homiletiſchen Verwertung des Textes.

Diejenige Behandlungsweiſe habe ich für die textgemäßeſte erklären hören, welche die Aufforderung: „Seid Täter des Worts und nicht Hörer allein!“ zum Thema erhebe, und welche dann dies Thema durch die beiden Gedanken: 1. Hören ohne Tun nützt nichts; 2. Hören und Tun macht ſelig — begründe. Daneben ſollte aber auch eine Färbung des Themas durch den Begriff

„wahrer“ oder „reiner Gottesdienst“ bei sachlich gleich bleibenden Teilen zulässig sein.

Dies in letzterer Hinsicht bezüglich des Themas durch die Disposition Meinckes in Stages Sammlung „Geist und Leben“ (S. 283):

Der reine Gottesdienst.

Er tut sich kund:

1. im rechten Hören,
2. im rechten Reden,
3. im rechten Handeln —

belegbare Doppelurteil ruht durchaus auf exegetisch haltbarer Basis.

Auch ich stelle auf dem Boden der ersten exegetischen Verknüpfungsart die Ausfüllung des Themas durch Vers 22ª in die erste, die Konzentrierung um den Begriff des reinen und unbefleckten Gottesdienstes in die zweite Linie. In letzterer Hinsicht könnte man etwa formulieren: Hütet euch, schon das bloße Hören des göttlichen Worts für Gottesdienst zu halten.

A. a. 1. 2.

Aber es ist auch noch der dritte Weg gangbar, daß man das Thema aus Vers 21 gewinnt, zu dem doch der Zusammenhang unserer Epistel ein die Abwehr eines möglichen Mißverständnisses enthaltendes Korrektiv, eine conditio sine qua non, hinzufügen soll. Das würde etwa folgende Proposition ergeben. 3.

Wann nur kann das Wort Gottes, das in uns gepflanzt ist, uns selig machen?

Durch ein solches Zurückgreifen auf Vers 21 haben Petri und Münkel ihr Thema gewonnen, ersterer in der indirekten Fassung (aus „Salz der Erde“): „Welche Seelen das Wort Gottes selig machen kann“, letzterer in seinen Epistelpredigten in der direkten Frage: „Wen macht das Wort Gottes selig?“

Allein wie sind diese Themata nun in den Teilen zu behandeln? Zweifellos entspricht es dem Gedankengange und dem Kolorit des Textes am besten, wenn man die thematische Mahnung, sei es nun die der ersten oder die der zweiten Stufe, negativ und positiv begründet, bzw. wenn man auf die Frage des dritten Weges zuerst eine negative und alsdann eine positive Antwort gibt.

Zu 1. Auf dieſe Weiſe würden ſich ergeben: zu einem Thema: „Seid Täter des Worts und nicht Hörer allein!“ die Teile:

I. Wer Gottes Wort hört, aber nicht tut, betrügt ſich ſelbſt,

II. Wer Gottes Wort hört und auch tut, wird ſelig ſein —;

Zu 2. zu einem Thema: Hütet euch, ſchon das bloße Hören des göttlichen Wortes für Gottesdienſt zu halten! die Teile:

I. Gottes Wort hören, ohne es zu tun, iſt eitler Gottesdienſt.

II. Gottes Wort hören und es tun, iſt wahrer Gottesdienſt —;

Zu 3. endlich zu einem Thema: Wann nur kann das Wort Gottes, das in uns gepflanzt iſt, uns ſelig machen? die Teile:

I. Nicht wenn wir bloße Hörer ſind und keine Täter.

II. Gewiß, wenn zum Hören hinzukommt das Tun. —

Im Prinzip ebenſo Münkel:

Wen macht das Wort Gottes ſelig?

1. Wer nicht ein vergeßlicher Hörer, ſondern
2. Ein Täter des Wortes iſt.

Bei dieſer Anlage iſt jedenfalls das negative Beiſpiel des 26. Verſes in den erſten Teil hineinzuarbeiten, während die poſitiven Beiſpiele des 27. Verſes jedenfalls im zweiten Teile Verwendung finden müſſen. Vielleicht darf man aber auch noch einen Schritt weiter gehen und die letzte Reihe von Beiſpielen unter negativer Beleuchtung mit für den erſten Teil, das Beiſpiel des 26. Verſes unter poſitiver Beleuchtung mit für den zweiten Teil fruchtbar machen.

Die Schwierigkeit, die es im einzelnen und im ganzen bei dieſer Partitionsart zu überwinden gilt, iſt die Gefahr von Wiederholungen.

A. b. Nicht von dieſer Schwierigkeit gedrückt, dafür aber auch nicht ſo eng an den Text und ſeine Kolorit angeſchloſſen iſt eine zweite Art der Partition, die nämlich, daß man die thematiſche Mahnung ſtatt ſie zu begründen, nach ihrem Inhalt logiſch entfaltet. Dann würde die durch Vers 22ª beherrſchte Dispoſition in ihren Teilen etwa lauten:

Zu 1. I. In dieſer Ermahnung wird das Hören des göttlichen Wortes vorausgeſetzt.

II. In dieſer Ermahnung wird zum Hören hinzuverlangt das Tun —,

und die aus Vers 21 gewonnene Frage die Beantwortung finden, die in der zu dem oben angeführten Thema Petris gehörigen Partition gegeben iſt: „Diejenigen (sc. macht das Wort Gottes ſelig), welche das Wort Zu 3.

1. recht hören und
2. in Tat und Werk ſetzen.

Eine ſolche Entfaltung, die ſich auch auf eine Mahnung zu wahrem Gottesdienſte anwenden ließe, fände nicht bloß für das Hören überhaupt, ſondern auch für das rechte Hören Anhaltspunkte im Text (V. 23—25), ſofern ſich aus dem Vergleich als Ganzen ſachlich entnehmen läßt, daß es nicht auf ein oberflächliches und flüchtiges und darum vergeßliches Hören des Wortes ankommt, ſondern auf ein gründliches (παρακύψας) und anhaltendes (παραμείνας) und ſo nicht vergeßliches Hören; aber mißlich iſt, daß im Text (V. 25) das rechte Hören mit dem Tun des Gehörten innig zuſammengenommen wird und deshalb, wenn in einem erſten Teil falſches Hören abgelehnt und rechtes Hören ans Herz gelegt wird, in dem zweiten dem Hinzukommen des Tuns zu widmenden Teil die Spannung zwiſchen einem Hören ohne Tun und einem Hören mit Tun nicht mehr in textgemäßer Weiſe feſtgehalten werden kann, an welcher die Epiſtel und ſpeziell ihr Gleichnis orientiert iſt. Und auch abgeſehen von dieſer größten Schwierigkeit wird bei einem Thema: „Seid Täter des Worts und nicht Hörer allein“ unter der Vorausſetzung, daß dies Thema wirklich der den ganzen Text beherrſchende Gedanke iſt, ein Teil, der dem rechten Hören gewidmet iſt, vom Text aus ſtets als Vorbau empfunden werden, ein Eindruck, der noch verſtärkt wird, wenn man ſich vergegenwärtigt, daß die unſerem Text unmittelbar vorhergehenden Verſe V. 19—21 zum rechten Hören aufgerufen haben.

Allein es war ja exegetiſch auch möglich, die beiden Stücke des Textes (V. 22—25 und V. 26—27) ſo zu verbinden, daß das erſte vor einem Hören ohne Tun, das zweite vor einem verkehrten Tun des Worts warnt. B.

Dann wird man disponieren können:

Seid Täter des Worts und nicht Hörer allein!

I. Warum muß zum Hören das Tun hinzukommen?
II. Was für ein Tun muß zum Hören hinzukommen?

Oder:

Hüte dich, daß du dich mit Gottes Wort nicht ſelbſt betrügſt!

I. indem du es bloß hörſt,
II. indem du es verkehrt tuſt.

(Bei der letzten Dispoſition würde ſich das poſitive Gegenſtück unter I. wie II. der Verfahrungsweiſe, vor der gewarnt werden ſoll, ungezwungen und natürlich anſchließen.)

C. Würde man der Hofmannſchen Verknüpfung zuſtimmen können, ſo ließe ſich ſagen:

Ohne das Tun des göttlichen Worts iſt unſer Chriſtentum nichts,

I. Mögen wir noch ſo oft Gottes Wort hören.
II. Mögen wir noch ſo viel von Gottes Wort reden.

Oder:

I. Das warne uns vor bloßem Hören.
II. Das bewahre uns vor frommen Schwatzen.

Eine Unterordnung des Textes und ſeiner Gedanken unter die im Sonntagsnamen liegende Aufforderung zum Gebet, wie ſie Louis Harms (Epiſtelpredigten: Wie alle geiſtliche Gabe durchs Gebet erlangt wird.

1. Das Gebet lehrt uns Gottes Wort recht hören.
2. Das Gebet lehrt uns durſchauen in das vollkommene Geſetz der Freiheit.
3. Das Gebet lehrt uns Gott dienen.)

Ahlfeldt (Epiſtelpredigten: Bete, daß dich der heilige Geiſt hineinführe in die rechte Gemeinſchaft mit deinem Heilande!

1. Bete, daß er dich mache zu einem rechten Hörer des göttlichen Wortes.
2. Bete, daß er dich mache zu einem Täter desſelben.
3. Bete, daß er dich mache zu einem freien Kinde Gottes.)

und Hoffmann („Eins iſt not“: Werdet Beter, um Täter des Worts zu werden,

ein dreifacher Aufruf:

1. Ein Spiegel soll uns das Wort Gottes sein: betet um helle Augen für diesen Spiegel.
2. Ein Gesetz der Freiheit wird uns vorgehalten im Worte Gottes: betet um den Geist der Kindschaft.
3. Eine wahre innere Seligkeit wird uns angeboten: betet um die himmlische Weisheit sie zu erwählen.)

vollzogen haben, empfiehlt sich meines Erachtens diesmal nicht. Denn das Charakteristikum des vorliegenden Textes ist's, daß er kräftig an das Wollen und Handeln des Menschen appelliert. Diese Eigentümlichkeit würde eine Beleuchtung durch die im Gebet zu erlangende Kraft und Gabe Gottes beeinträchtigen. Ich würde deshalb den Sonntagscharakter nur in Einleitung oder Schluß zur Geltung kommen lassen, und zwar in der Einleitung als eine Folie, zu der unser Text mit seiner Mahnung zur Aktivität ein heilsames Gegengewicht schaffe. So verfährt auch im Prinzip Münkel in seiner Einleitung (a. a. O. S. 287).

Dispositionen wie die in den Epistelpredigten von Thomasius (Erste Sammlung, Erlangen 1852):

„Lasset uns darum heute aus unserer Epistel den rechten Gebrauch des göttlichen Wortes lernen. — Der rechte Gebrauch aber ist der, daß wir das Wort Gottes

I. nicht bloß hören und beschauen, sondern
II. durchschauen,
III. aber darin beharren und danach tun. —"

und die von W. Ziethe in seiner Sammlung „Bethel":

„Die Epistel handelt:
Von dem rechten Gebrauch des göttlichen Wortes,

1. wenn man sich in dem Spiegel des Wortes beschaut,
2. wenn man in dem Lichte des Wortes beharrt, und
3. wenn man die Kraft des Wortes beweist. —"

sind in ihrem Thema zu wenig in die besondere Textfarbe getaucht und ihren Teilen von den Bedenken gedrückt, die oben zu Ab ausgesprochen sind.

Rezenſionen.

1.

Dr. Paul Schwarzkopff. Das Weſen der Erkenntnis. Grundlegung zu einer neuen Metaphyſik. Ein Verſuch, Kants Weltanſchauung weiter zu bilden. 1909 (Heidelberg, Karl Winters Univerſitätsbuchhandlung).

In dem vorliegenden Buch Schwarzkopffs liegt ein intereſſanter und für manche Kreiſe der Theologie und der theologiſierenden Philoſophie typiſcher Verſuch vor, ſich dem Kantiſchen Kritizismus und ſeinen Konſequenzen zu entziehen und das bei Kant ewig unerreichbare Ding an ſich dem Subjekt unmittelbar zugänglich zu machen. Hiermit will man zugleich Gott aus ſeiner tranſzendenten Iſoliertheit löſen und an die Stelle des ſchmalen Weges einer praktiſchen Gotteserkenntnis eine breite, auch für intellektuelle Erkenntnis gangbare Straße bauen. Eine Metakritik der reinen Vernunft ſoll zunächſt die Unzulänglichkeit des Kritizismus dartun und damit dem zweiten, aufbauenden Teil ſeine Berechtigung und ſeine Direktiven geben.

In der Kritik der reinen Vernunft ringen in der Auffaſſung des Ding an ſich zwei Tendenzen miteinander (16): einmal erſcheint es als abſolut unerreichbares X, von dem man nur ſagen kann, daß es das wahre Korrelat der Erſcheinungswelt, aber gänzlich unerkennbar iſt, dann wieder wird zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung ein feſterer Zuſammenhang hergeſtellt mit der Behauptung, daß das Ding an ſich „einwirkt“ auf die Rezeptivität des erkennenden Subjekts, daß es in der Erſcheinung „erſcheint“ (12). Die erſte Tendenz gewinnt zentrale Bedeutung für das Kantiſche Syſtem und macht es Kant unmöglich, die wahre Objektivität zu erreichen, zwingt ihn vielmehr dazu, an ihre Stelle ſubjektive Surrogate zu ſetzen (18); die zweite Tendenz wird zur Grundlage für Schwarzkopffs eigene Poſition.

Kant ist durchaus im Subjektivismus stecken geblieben. Raum und Zeit sind nur Auffassungsformen des Subjekts (21). Ihren scheinbar objektiven, d. h. von aller subjektiven Einzelerfahrung unabhängigen Charakter sollen sie durch ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit haben (22). Aber Allgemeingültigkeit im strengen Sinn kann auch durch Erfahrung gewonnen werden (24). Notwendigkeit und Apriorität im Sinne von Vorhandensein vor aller Erfahrung erfordern einander nicht. Vielmehr sind alle arithmetischen und geometrischen Urteile allgemeingültig und doch apostteriorisch (38). Mit dem Kriterium der Allgemeingültigkeit kommt man also nicht über die Schranke des Subjekts hinaus; auch mit den allgemeinsten Urteilen bleibt man immer in der subjektiven Sphäre. Das gilt auch von den Anschauungsformen des Raums und der Zeit: die transzendentale Ästhetik kommt nicht zur wahren Objektivität; ebensowenig die transzendentale Analytik. Nachdem Kant schon an der Schwelle die Beziehung des Dings an sich auf die Empfindung preisgegeben hat (49) (was für Schwarzkopff schon aus den Tatsachen der Gehörsempfindung zu widerlegen ist [50]), so ist damit der richtige Ansatz im Kantischen Denken wieder aufgegeben, daß einem Reiz des Dings an sich in seiner konkreten Bestimmtheit eine konkret bestimmte Erscheinung notwendig folgt (47). Darum kann innerhalb der so bestimmten Erscheinung auch die Wahrnehmung mit Hilfe der Kategorien keine Objektivität mehr erzeugen. Denn auch die Denkformen faßt Kant durchaus subjektivistisch. Von ihrer auf die Allgemeingültigkeit aufgebauten Apriorität und damit Objektivität gilt dasselbe wie von den aprioriischen Anschauungsformen (66). Die Wahrheit der Kategorienlehre liegt darin, daß der denkende Geist wirklich all seinem Wahrnehmen und Erfahren gegenüber transzendental ist, die Erkenntnis sich also nicht bloß nach den Dingen richtet (64). Allein die Kategorienlehre vergewaltigt die Psychologie, nach der Begriffe, die der Erfahrung vorausgehen, nicht nur willkürlich, sondern unmöglich sind, und kann in die Erscheinung keine *sachliche* Einheit bringen, durch die sie erst zur objektiven Wahrnehmung wird, vielmehr vom Subjekt aus nur eine falsche Objektivität hineintragen (66). Durch eine Hypostasierung der subjektiven Denkprozesse, die dem Lebensgefühl jedes Unbefangenen in ihrer Subjektivität klar sind, wird die Logik an die Stelle der Metaphysik geschoben (70, 73). Von hier aus ist es schon klar, daß auch die „Mißheirat", die das sinnliche Objekt (Erscheinung) und sein geistiges Attribut (Kategorie) miteinander vereinigen soll, die Einbildungskraft, ebensosehr wie ihre beiden Momente in der Subjektivität stecken bleibt. Sie kann im besten Fall nur Einbildungen und Träume liefern, die eine gewisse Leibhaftigkeit vortäuschen (82). Doch kommt gerade hier, bei der transzendentalen Apperzeption, Kant nicht ganz von der richtigen metaphysischen Fassung des Ich los, obgleich die Haupttendenz dahin geht, das Ich in einen höchsten Begriff und ein

letztes Gesetz aufzulösen und die eigentlich metaphysische Substantialität eines denkenden Subjekts auszuschalten (101). So geht mit der wahren Objektivität auch die wahre Subjektivität verloren (116). Die Metakritik des reinen Verstandes muß also den Kantischen Versuch, abgesehen von einzelnen richtigen Ansätzen, als durchaus verfehlt betrachten. Nicht günstiger urteilt die Metakritik der reinen Vernunft. Was der Verstand nicht kann, das kann auch die Vernunft nicht, wenn man sie überhaupt vom Verstand trennen will (142). Auch hier bei den Ideen vertauscht Kant wieder die Metaphysik mit der Logik (150). Seine logischen Reihen führen nie zur Idee als zum Unbedingten, denn dieses ist nie zu erreichen, ja ein Unbedingtes ist ein Unding (153); selbst Gott ist wahrscheinlich bedingt. Als rein subjektive, logische Spekulationen können die Paralogismen nie über das metaphysische, immer nur über das logische Ich etwas aussagen und erreichen so die objektive Wahrheit nie (164). Auch der Widerstreit der Antinomien schadet für die Wirklichkeit gar nichts, denn es handelt sich dabei immer nur um logische Fiktionen und Abstraktionen (159, 166), nur um zeitliches Geschehen im Gegensatz zu der Wechselwirkung und der transeunten Kausalität (173). Abstraktion ist die Unendlichkeit der Dinge, Abstraktion ihre unendliche Teilbarkeit (176). Im strengen Sinne gibt es keine Unendlichkeit, auch die räumlichen Weltbewegungen haben zuletzt notwendig Anfang und Ende (177). Dieselbe Verwechslung von Logik und Metaphysik rächt sich auch bei den Gottesbeweisen. Für Kant muß Gott notwendig unbeweisbar sein (184), so fordert es sein Subjektivismus. Dieser Subjektivismus nimmt auch den Ideen der praktischen Vernunft ihre objektive Gültigkeit und damit ihre Bedeutung für das sittliche Handeln (189). — Kant hat es sich durch seinen Logizismus und seinen Subjektivismus unmöglich gemacht, zu einer wahren Objektivität durchzudringen; dieser Fehler, der im Ansatz seines Denkens lag, zieht sich durch das ganze Kantische System.

Zwei Ansätze bei Kant selbst weisen über den Subjektivismus hinaus: die gelegentliche Andeutung eines kausalen Verhältnisses zwischen Ding an sich und Erscheinung und die metaphysische Fassung des Ichbegriffs bei der transzendentalen Apperzeption (s. o.). An diesen Punkten setzt der zweite, positive Teil des Buches ein, der auf ein psychologisches Fundament eine Metaphysik im engsten Anschluß an Lotze aufbaut. Das Selbsterleben ist das Allersicherste, von der Umwelt erfahre ich nur etwas durch Reize in meinem Innern (223). Hier muß also jede Erkenntnislehre einsetzen, also ist sie zunächst Psychologie. Die psychologische Untersuchung stellt nun fest, daß jede Art des Empfindens auf der Grundlage eines Sichbefindens ruht (224). Die seelische Einheit dieses Sichselbstbefindens besitzt und erlebt sich selbst. Dieser substantielle Träger der einzelnen Empfindungen verhält sich zum logischen Subjekt wie Sein zum Gedachtwerden. Offenbar ist also diese Einheit eine metaphysische

(225); das beweist auch die Identität des nach dem traumlosen Tiefschlaf Erwachenden mit sich selbst (ebd.). Diese Vereinheitlichung der seelischen Einzeltätigkeiten auf den inneren Mittelpunkt geschieht durch das Gefühl (226). Jede Tätigkeit wird erst durch das Gefühl zu meiner eigenen (228). An und für sich genommen hat das Gefühl noch keinen Gegenstand, es ist rein zuständlich, hier ist es das unmittelbare Erleben des Selbst (229). Mittels der Empfindung wird nun ein Gegenstand vom Fühlenden angeeignet (230). So gibt es zwei Arten des Gefühls, persönliches Gefühl und Sachgefühl (236), subjektiv und objektiv gerichtetes Gefühl, die beide immer mit jeder Empfindung gegeben sind. Die völlige Unmittelbarkeit des Gefühls nimmt jede Möglichkeit der Selbsttäuschung. Alle vermittelte Erkenntnis, z. B. durch die Modifikationen des Gefühls im Vorstellen, Wahrnehmen und Denken, kann ihre Gewißheit nur dadurch erlangen, daß man sie zuletzt auf unmittelbares Erleben zurückführt (231). So erkennt man mit Hilfe des objektiven Gefühls die Tatsächlichkeit der Außenwelt (243), mit dem Gefühl erfährt man in der Wahrnehmung eine bestimmte Reizung als außersubjektive Wirklichkeit (244), rein subjektive Vorstellungen werden durch ein Freiheitsgefühl charakterisiert, objektiv verursachten Empfindungen eignet das Gefühl des Zwanges (245). Eine entwickeltere Stufe dieses Gefühls ist das Denken, das eine Trennung des Ich vom Objekt erleben läßt, aber nicht als selbständige Erkenntniskraft zu werten ist (279).

Auf diese psychologischen Untersuchungen, denen sich noch eine psychologisch-genetische der Erinnerung und der Sprache anschließt, baut sich eine fast ganz unter der Einwirkung Lotzes stehende Metaphysik auf, die Übertragung der im Urerlebnis des Gefühls gewonnenen Erkenntnis auf die Kosmologie.

Im Gegensatz zu Kants subjektivistischer Kausalitätslehre wird eine objektive Wirkung des Dings an sich behauptet. Das innere Ding an sich oder das Ich erlebt das äußere Ding an sich im Gefühl der Wechselwirkung, erkennt es aber nicht direkt, sondern nur mittels der analogischen Induktion (317). Diese schreibt mit voller Sicherheit den Dingen der Außenwelt ein Inneres zu, ja ermöglicht auf Grund der dinglichen Kausalität eine, wenn auch nur begrenzte, Gotteserkenntnis (383).

So überzeugt und begeistert Schwarzkopff seine Abhandlung geschrieben hat, so viel Einzelheiten, namentlich auf psychologischem Gebiete, richtig und treffend beobachtet sind, so verkennt seine Grundposition doch durchaus die Problemstellung des Kritizismus. Denn dieser ist ja nicht eine Antwort auf die erkenntnistheoretische Frage des vorkritischen Dogmatismus. Der kritizistische Begriff des Dings an sich ist nicht ein Versuch, das erkenntnistheoretische Objekt des vorkritischen Dogmatismus, mit dem Schwarzkopff es verwechselt, auf einem neuen Wege zu erreichen. Vielmehr handelt es sich im Kritizismus um eine völlige Umbildung jenes

vorkritiſchen Objektsbegriffs und damit um eine Überwindung der ganzen erkenntnistheoretiſchen Frageſtellung des Dogmatismus, von der aus Schwarzkopff ihn beurteilt. So ſtehen auch ſeine poſitiven Ausführungen durchaus auf dem Boden der vorkantiſchen Philoſophie. Um eine „objektive“ Erkenntnis überhaupt zu ermöglichen, wird in das Empfindungserlebnis eine Miſchung von Subjektivem und Objektivem hineinpoſtuliert, und die Unterſcheidung der beiden Quellen der Intuition des ſich ſelbſt gewiſſen geſunden Lebensgefühls überlaſſen. Durch eine Diskreditierung der Logik wird jede weitere Unterſuchung des Begriffs Gefühl verboten. Eine ſolche hätte vor allem bei dem Schillern dieſes Begriffs zwiſchen formaler und inhaltlicher Faſſung einzuſetzen und eine ſcharfe Scheidung zwiſchen dem Gefühl als der Einheit des Mannigfaltigen und dem „perſönlichen“ und „ſachlichen“ Gefühl zu vollziehen. Dadurch käme dann auch Klarheit in das Verhältnis der Begriffe Logik — Metaphyſik, Notwendigkeit — Empirie, Abſtraktion — konkrete Wirklichkeit, Ding an ſich — kauſale Verknüpfung, Sein — Gedachtſein. Am wenigſten aber darf der Verfaſſer erwarten, mit ſeinen poſitiven Ausführungen einen Weg zur „Objektivität“ gezeigt zu haben. Denn es iſt klar, daß die Selbſtevidenz des Lebensgefühls, wenn man es herauslöſt aus ſeiner abnormen Verbindung mit der Einheit des Mannigfaltigen, nicht über den Wert eines individuellen und ſubjektiven Kriteriums hinauskommt.

Halle a. S. **K. Heim.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengeſellſchaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte.

(Schluß.)

Von

Oberlehrer Dr. Karl Weidel in Magdeburg.

2. Kapitel: Die Entwicklung des Weissagungsbeweises auf juden- und heidenchristlichem Boden.

Anfangs zerfiel der Weissagungsbeweis der Natur der Sache nach in zwei Teile, einen allgemeinen und einen speziellen. Denn zunächst handelte es sich darum, überhaupt erst einmal aus dem Alten Testament den Nachweis zu führen, daß hier ein Leiden, Sterben und Auferstehen des Messias geweissagt worden sei. Erst dann konnte man an den zweiten Teil gehen, daß dieser von den Propheten geweissagte Messias Jesus sei. So heißt es z. B. in der Apostelgeschichte [1]) von Paulus: *διελέξατο αὐτοῖς* (Juden) *ἀπὸ τῶν γραφῶν διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν* (ὁ) *Χριστός*, (ὁ) *Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.* Und ganz ähnlich läßt sich auch der Jude Trypho vernehmen [2]): *ἔστω καὶ ταῦτα οὕτως ἔχοντα ὡς λέγεις καὶ ὅτι παθητὸς Χριστὸς προεφη-*

1) 17, 2 f.; vgl. 18, 28; 19, 22. 2) Dial. 36; vgl. 39.

τεύθη μέλλων εἶναι καὶ λίθος κέκληται καὶ ἔνδοξος μετὰ τὴν πρώτην αὐτοῦ παρουσίαν, ἐν ᾗ παθητὸς φανεσθαι ἐκεκήρυκτο, ἐλευσόμενος καὶ κριτὴς πάντων λοιπὸν καὶ αἰώνιος βασιλεὺς καὶ ἱερεύς γενησόμενος· εἰ οὗτος δέ ἐστιν, περὶ οὗ ταῦτα προεφητεύθη, ἀπόδειξον. War der Jude also durch den Weissagungsbeweis auch selbst bis zur Anerkennung eines παθητὸς Χριστὸς gebracht worden, so war damit die Anerkennung der Messianität Jesu ohne weiteres durchaus noch nicht gegeben. Justin beklagt sich aufs bitterste gerade darüber[1]), daß die Juden unter dem Zwange des Schriftbeweises die Prämissen schließlich alle zugäben, der Konsequenz aber, dann auch die Messianität Jesu anzuerkennen, sich zu entziehen wagten (τολμῶσιν).

Der zweite, spezielle Teil des Weissagungsbeweises, daß Jesus von Nazareth der Messias sei, konnte nun natürlich, da Jesus eine konkrete, geschichtliche Person war, nur in der Weise geführt werden, daß die Koinzidenz seines Lebens bezw. besonderer und charakteristischer Ereignisse desselben mit alttestamentlichen Weissagungen aufgezeigt wurde. Das hieß aber im Grunde genommen, da man ja die legitimierenden Stellen erst suchen mußte, nichts anderes, als das Leben Jesu gläubigen Auges in das Alte Testament hinein und dann aus ihm wieder herauslesen.

Die Legitimation des Gesamteindruckes des Lebens Jesu, das scheinbare Fehlen aller messianischen Züge, sein Abschluß im Leiden und Tod[2]) bildete hier naturgemäß den Anfang. Der Ton aber mußte doch sehr bald, dem Wesen dieser Beweismethode entsprechend, auf allerlei Einzelheiten seines Lebens fallen. Und gerade dieser Zug, daß hier schließlich weniger der Gesamteindruck entschied, als eine mehr oder weniger große Summe von Einzelheiten, die unter Beweis gestellt waren, ist für die gesamte urchristliche Literatur, besonders auch die Evangelien, charakteristisch. Über eine stark zerfahrene Willkürlichkeit ist man hier trotz mancher Ansätze zu planmäßigerer Verwendung dieses Beweises nie hinausgekommen.

Manche der verwandten alttestamentlichen Stellen mag die

1) Dial. 68. 2) Etwa im Anschluß an Jes. 53 oder Ps. 22 u. a.

Gemeinde erſt veranlaßt durch irgendwelche jüdiſche Einwände geſucht und gefunden haben, andere wieder werden ſich ihr von ſelbſt und zufällig aufgedrängt haben. Im einzelnen läßt ſich hier natürlich gar nichts ausmachen. Erleichtert aber wurde jedenfalls das Hineinleſen des Lebens Jeſu in das Alte Teſtament dadurch, daß man die ſchon im Judentum als meſſianiſch gedeuteten Stellen, die mit ihren ſtarken Farben zu dem ſchlichteren Bilde Jeſu ſchlecht ſtimmen wollten, einfach für Jeſu Wiederkunft in Kraft und Herrlichkeit zum Weltgericht in Anſpruch nahm, Jeſu Meſſiastum alſo in zwei nach Aufgabe und äußerer Erſcheinung ſcharf geſchiedene Perioden, für die Tod und Auferſtehung die Grenze bildeten, zerlegte. So gewann man die Möglichkeit, daß man eine Menge disparater Züge, die die Weisſagungen zeigten und die die jüdiſche Theologie vergeblich zu einem einheitlichen Meſſiasbilde zuſammenzufaſſen ſich bemühte, einleuchtend zu deuten wußte. So wurde der Glaube an Jeſu Meſſianität für die Jeſusgläubigen geradezu der Schlüſſel [1]) zum wahren und untrüglichen Verſtändnis des Alten Teſtaments, das man den Juden natürlich abſtritt.

Der Ort der Miſſionspredigt unter den Juden war wohl zumeiſt die Synagoge und die Zeit die allſabbatliche Verſammlung in ihr. Aus der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte [2]) gewinnt man von dem Hergang ein leiblich anſchauliches Bild. Offenbar knüpfte der Miſſionsprediger an eine beſtimmte Schriftſtelle an, ſei es, daß er ſie ſelbſt auswählte, ſei es, daß ihm die verleſene paßte [3]). Von ihr ſchritt er dann, indem er ihren wahren Sinn aufdeckte [4]), zu der Verkündigung fort, daß ſich eben dies Wort in keinem anderen als Jeſus erfüllt habe [5]). An ſolche Schriftauslegung aber ſchloß ſich in der Judenmiſſion gewiß ſtets eine eingehende und hitzige Disputation auf Grund des Alten Teſtaments [6]).

---

1) Vgl. Luk. 11, 52; 24, 27.

2) Vgl. auch Luk. 4, 16 ff., wo offenbar ſpätere Verhältniſſe auf Jeſus übertragen ſind.

3) Vgl. Apg. 8, 35; 17, 2; 28, 23.

4) *διανοίγων* Apg. 17, 3; Luk. 24, 27. 32. 45; Apg. 2, 29 ff.

5) Apg. 2, 36; vgl. Luk. 4, 21.

6) Apg. 18, 28. 6; vgl. Luk. 4, 28.

Es handelte ſich ja hier um Leute, die einer theoretiſchen Vorbereitung nicht bedurften, die ſofort verſtanden, worum es ſich handelte und die in der Schrift zu Hauſe waren. So nahm die Miſſion unter den Juden die Form von Streitunterredungen [1]) an, die ſich um nichts anderes drehten, als um die meſſianiſche Deutung und die Beziehung einzelner altteſtamentlicher Stellen auf Jeſus. Um die richtige Exegeſe drehte ſich der Kampf. So ſagt der Jude Trypho zu Juſtin [2]): *τὰ μὲν τοῦ θεοῦ* (Gottes Worte im Alten Teſtament) *ἅγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσὶν ὡς φαίνεται.* Ein typiſches Beiſpiel für das ganze Verfahren bietet die Rede, die Lukas [3]) dem Apoſtel Petrus in den Mund legt: ſie dreht ſich vor allem um den Nachweis, daß der 16. Pſalm meſſianiſch zu deuten und auf Jeſus zu beziehen ſei. Und der ganze Dialog Juſtins oder die Altercatio Simonis [4]) laſſen in vollſter Lebendigkeit und Anſchaulichkeit ſolche Streitverhandlungen zwiſchen Chriſten und Juden erſtehen. Auf Beweis folgt Gegenbeweis in endloſer Folge und oft ermüdender Breite, um allerlei Spitzfindigkeiten, willkürliche Verdrehungen und Gehäſſigkeiten iſt man nicht verlegen, und der Erfolg entſprach wohl, wie das bei Debatten ſo zu gehen pflegt, faſt nie dem Maß der aufgewandten Leidenſchaft. Oft ſpann ſich eine ſolche Disputation, zu der wohl hier und da auch ein beſonderer Termin angeſetzt wurde [5]), längere Zeit hindurch fort, ſo Apg. 17, 2 (vgl. 13, 42; 28, 23) über drei Sabbate. Eifrig bereitete ſich Freund und Feind durch emſiges Studium der Schrift [6]) darauf vor, um ſie bei der Diskuſſion auf ſeiner Seite zu haben.

Je ſicherer nun aber die neue Gemeinde ihr Beweisinſtrument zu gebrauchen lernte, um ſo mehr mußte dadurch natürlich ihr Vertrauen auf die Wahrheit ihrer Predigt und damit ihr Selbſtbewußtſein geſtärkt werden. Das konnte aber natürlich wiederum nicht ohne Einfluß auf die Bedeutung und Verwertung des Weisſagungsbeweiſes bleiben. War er anfangs eine durch die Not ge-

1) *Ζητήματα* Apg. 18, 15.
2) Dial. 79; vgl. Origenes, Contra Cels. III, 1, 4.
3) Apg. 2. 4) Vgl. auch Clem. Recogn. I, 55—65.
5) Apg. 28, 23; Clem. Recogn. I, 44. 6) Apg. 17, 11.

ſchmiedete apologetiſche Schutzwaffe, ſo wurde er allmählich zur polemiſchen Angriffswaffe. Und gegenüber der für die Gemeinde ſelbſt, je länger je mehr, immer größer erſcheinenden Überzeugungskraft dieſes Beweiſes erſchien das Verhalten der Juden, die ſich grollend und ablehnend abſeits hielten, immer mehr im Lichte böswilliger Verſtocktheit gegen die Wahrheit. Je mehr die Gemeinde ſich konſolidierte, je ſelbſtgewiſſer ſie wurde, um ſo ſchroffer ſtellte ſie ſich zu den Altgläubigen. Und bei den Juden mußte natürlich, je mehr ihrer Propaganda durch die erſtaunlichen Erfolge der neuen Sekte im Reich das Waſſer abgegraben wurde, vollends als ſie ſeit dem Jahre 70 auf nationale Selbſtändigkeit endgültig verzichten mußten, der Haß und die Erbitterung gegen die Abtrünnigen, die aus ihrem eigenen Schoße hervorgegangen waren, immer größer werden.

So kann es nicht Wunder nehmen, daß die Erfolge der chriſtlichen Miſſion unter den Juden im Vergleich mit denen der Heidenmiſſion nur ſehr unbedeutend waren. Auf jüdiſchem Boden wäre das Chriſtentum jedenfalls nie über eine beſcheidene Sekte herausgewachſen und wahrſcheinlich bald wieder von der Bildfläche verſchwunden. Der Gemeinde aber gab namentlich im Anfang die Erfolgloſigkeit der Miſſion unter den Stammesgenoſſen natürlich viel zu denken. Wie ſchwer dieſe Erfahrung und das Problem, das darin ſteckte, auf ihr, wenigſtens auf ihren jüdiſchen Gliedern laſtete, dafür iſt z. B. die Stimmung, die über den Kapiteln 9—11 des Römerbriefes ſchwebt, ein beredtes Zeugnis. Man fühlt, wie Paulus ringt mit dem Gedanken der Verſtocktheit des Volkes der Verheißung. Je mehr aber das Heidenchriſtentum zu dominieren begann, um ſo ſchroffer wird das Verhältnis [1]), um ſo mehr ziehen ſich beide Teile auf ſich ſelbſt zurück; das Gefühl einer Verpflichtung zur Judenmiſſion erſtarb allmählich, ſchien doch die heilloſe, durch Prophetenwort [2]) vorher verkündete σκληροκαρδία dieſes Volkes erwieſen. Kein Vorwurf ertönt öfter und lauter als der der Böswilligkeit (οὐ βούλεσθε) [3]).

1) Das Urteil des 4. Evangeliums über die Juden redet hier deutlich genug. 2) Jeſ. 6, 9 f.

3) Vgl. Just. Dial. 93, 39, 68, 53, 112.

So endigte, im Großen betrachtet, die Miſſion unter den Juden mit einem Fiasko. Vielleicht eben weil ſie im Weisſagungsbeweis rein verſtandesmäßig fundamentiert war, und Verſtandesgründe waren eben doch nicht ſtark genug, die harten Gefühlsanſtöße, die der neue Glaube den Juden bot, zu überwinden. Sie wollten und konnten ſich von der Meſſiasgemeinde nicht in das wahre Verſtändnis des Alten Teſtaments einführen laſſen [1]). So verſagte das Beweisinſtrument des Weisſagungsbeweiſes gerade den Gegnern gegenüber, auf die es urſprünglich berechnet, im Kampf mit denen es geſchaffen war.

Doch darum büßte es im Urteil der Gemeinde an Wert nichts ein. Der ablehnende Unglaube der Juden richtete ſich ja im Grunde gegen die Propheten ſelbſt. Juſtin ſagt das mit dürren Worten: *εἰ οὐ πιστεύει τις εἰς αὐτόν, οὐ πιστεύει τοῖς τῶν προφητῶν κηρύγμασιν τοῖς αὐτὸν εὐαγγελισαμένοις καὶ κηρύξασιν εἰς πάντας* [2]). Und ſo bildete ſich denn ſchließlich die Weisſagungsapologetik, als ſie ihren eigentlichen Zweck der Judenbekehrung verfehlte, zu einer Kunſt aus, die um ihrer ſelbſt willen gepflegt wurde, die ſich je länger je mehr ein dauerndes Heimatsrecht in der chriſtlichen Gemeinde ſelbſt erwarb. Man las ſchließlich das Alte Teſtament geradezu im Blick auf Jeſu Leben: kein Wunder, daß man dieſes Leben bis in ſeine Einzelheiten hinein im Alten Teſtament entdeckte. Eine intereſſante Stelle aus der praedicatio Petri [3]) gewährt uns einen anſchaulichen Einblick in dieſe Art der Schriftbetrachtung: *ἡμεῖς ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι, καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα ἃ*

1) Just. Dial. 114: *ὃ γὰρ ποιῆσαι τὸν Χριστὸν πεπροφήτευται οὐ νενοήκατε, οὐδὲ ἡμῖν προσάγουσιν ὑμᾶς τοῖς γεγραμμένοις πιστεύετε* vgl. 113, 68.

2) Dial. 136; vgl. Iren. IV, 2; 24, 1; Alterc. Sim. III, 13; vgl. Apg. 26, 27. 3) Bei Clem. Alex. Strom. VI, 15, 28.

ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται· ταῦτα οὖν ἐπιγόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν.

Auf dieſem Wege mußte allmählich eine Art von altteſtamentlichem Leben Jeſu entſtehen, d. h. ein immer umfänglicher werdender Schatz von altteſtamentlichen Stellen, in denen man, ſei es zufällig oder infolge planmäßigen Suchens Ereigniſſe des Lebens Jeſu voraus verkündigt fand. Der Umfang dieſes altteſtamentlichen Lebensbildes Jeſu wird uns im nächſten Kapitel noch genauer beſchäftigen. Er war natürlich ein fließender. Manche zunächſt als brauchbar erſcheinende Stelle erwies ſich doch als untauglich und wurde wieder ausgeſchieden. Stellen, die, zum Teil natürlich ſchon auf dem Boden der Urgemeinde, der Urtext des Alten Teſtaments geboten hatte, waren nach der Verſion der LXX ohne Beweiskraft und umgekehrt. Kurz, hier war im einzelnen, ſchon wegen des wechſelnden perſönlichen Geſchmackes, manches fließend und unſicher. Mit der Zeit aber mußte ſich doch ein ſolider feſter Grundſtock wirklich brauchbarer und beweiskräftiger Stellen herausbilden, eine Art Kanon, der zum Belege der wichtigſten Ereigniſſe des Lebens Jeſu gleichmäßig zur Verwendung kam. Daher begegnen uns in der altchriſtlichen Literatur gewiſſe altteſtamentliche Stellen immer wieder in der gleichen Anwendung, während andere oft auf ganz verſchiedene Fakta des Lebens Jeſu bezogen oder dieſe bei verſchiedenen Schriftſtellern durch immer wieder andere altteſtamentliche Stellen illuſtriert wurden.

Wieviel von dem Beweismaterial ſchon auf die Urgemeinde ſelbſt zurückgeht, wird ſich ſchwerlich je mit Sicherheit ausmachen laſſen. Etwas für ſich hat die Vermutung, daß wir überall da die Arbeit der Urgemeinde vorausſetzen dürfen, wo meſſianiſche Beweiszitate ausnahmsweiſe nicht den LXX, ſondern dem Urtexte folgen [1]): ſie wurden in der Form, in der man ſie im Urtext einſt entdeckt hatte, zuſammen mit dem Faktum überliefert und daher auch auf griechiſchem Boden nicht erſt nach den LXX korrigiert. Doch befindet man ſich hier auf ganz unſicherem

1) Weizſäcker, S. 34f.

Boden, da es sich auch um spätere judenchristliche Exegese handeln kann, wie das Hebräerevangelium zeigt, das seine Schriftzitate nach dem Urtext gibt. Am sichersten dürften noch solche Stellen der Urgemeinde zuzuweisen sein, die schon im Judentum messianisch gedeutet wurden und sich ohne weiteren Anstoß auf Jesus übertragen ließen wie z. B. Micha 5. Ihrer werden aber verschwindend wenige gewesen sein; denn die Hauptmasse der Beweisstellen ist sicher erst allmählich von den Christen entdeckt worden. Das überraschende Licht, das von diesem oder jenem Ereignis des Lebens Jesu auf irgend eine dunkle, bisher vielleicht unverstandene Stelle des Alten Testaments fiel, die frappante Übereinstimmung zwischen jenem Schriftwort und diesem Ereignis mußte ja bei der ungeschichtlichen Schriftbetrachtung jener Zeit und je mehr man von der Berechtigung der eigenen Schriftbedeutung sich überzeugte, ohne weiteres es als evident erscheinen lassen, daß man in solchem Falle Weissagung und Erfüllung vor sich habe.

Das ändert sich auch nicht auf heidenchristlichem Boden. Die Verhältnisse bleiben trotz der sonst so verschiedenartigen theologischen Entwicklungen im Punkte des Weissagungsbeweises konstant. Er bildet bis auf verschwindende Ausnahmen das Einigungsband aller theologischen Parteien.

Selbstverständlich wurde den Heiden von allem Anfang an zugleich mit der Predigt vom Messias Jesus auch der Beweis für seine Messianität aus dem Alten Testament überliefert. Paulus ist hierfür ein vollgültiger Zeuge. Er kommt im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes selbst auf seine Verkündigung zu sprechen und läßt keinen Zweifel, welch beherrschende Rolle dabei das Alte Testament gespielt hat. Er hat den Korinthern „in erster Linie" überliefert „daß Christus gestorben ist um unsrer Sünde willen nach den Schriften und daß er begraben wurde und daß er auferweckt ist am dritten Tag nach den Schriften und daß er erschienen ist ..." Höchst bezeichnend in diesem Bericht ist die Wiederholung der Worte „nach den Schriften". Sie zeigt am besten, wie hoch Paulus den Weissagungsbeweis für seine Verkündigung eingeschätzt hat.

Der Missionsbetrieb mußte sich freilich bei Heiden etwas

anders geſtalten als bei Juden. Für den Juden gehörte im Grunde nichts weiter zum Chriſtwerden, als daß er ſich durch den Weisſagungsbeweis von der Koinzidenz der prophetiſchen Weisſagungen und des Lebens Jeſu überzeugen ließ. So kann Philippus [1]) den Kämmerer, nachdem er ihn zu dieſer Überzeugung gebracht, ſofort taufen und ſich ſelbſt überlaſſen: mit der Einführung in das rechte Verſtändnis des Alten Teſtaments war hier alles erledigt. Irgendeine weitere Belehrung, etwa eine Art Katechumenat war — abgeſehen natürlich von der Überlieferung der Reden und Taten Jeſu — auf jüdiſchem Boden überflüſſig: nihil enim aliud deerat ei, qui a prophetis fuerat praecatechizatus [2]).

Heiden gegenüber fehlte dieſer gemeinſame Boden, auf dem in der Judenmiſſion Miſſionar wie Hörer ſtanden. Der Heide mußte vielmehr erſt auf das religiös-ſittliche Niveau des Judentums erhoben werden [3]). Von einer Debatte aber über die Meſſianität Jeſu, wie ſie auf dem Gebiete der Miſſion unter den Juden an der Tagesordnung waren, konnte hier ſchon darum keine Rede ſein, weil dem Heiden, ſelbſt wenn er vorher jüdiſcher Proſelyt geweſen war, zumeiſt doch wohl die nähere Vertrautheit mit dem Alten Teſtament und die genauere Kenntnis ſeines Meſſiasbildes fehlte.

Unentbehrlich aber war der Weisſagungsbeweis auch in der Heidenmiſſion der gleichen Tatſache wegen, die ihn überhaupt erſt geſchaffen hatte: des Leidens und Kreuzestodes Chriſti wegen. Beides mußte natürlich auch für den Heiden ein Gegenſtand des Anſtoßes ſein, nicht nur eines intellektuellen (dem Heiden eine Torheit), ſondern doch wohl auch eines religiöſen, ſofern der Sohn Gottes in Betracht kam. Die Zumutung, an einen ſeinen Feinden ſo ſchmählich unterlegenen Sohn Gottes zu glauben, mußte auch hier ſcharfe Ablehnung erfahren, ſolange als nicht eine höhere, verborgene Weisheit darin nachgewieſen werden konnte. Und hierzu eben war der Weisſagungsbeweis, der das Irrationale dieſes Lebensausganges zwar (im Gegenſatz zur Opfertheorie) be-

1) Apg. 8. 2) Iren. IV, 23, 2. 3) 1 Theſſ. 1.

ſtehen ließ, ihm aber ſeine Zufälligkeit nahm, nicht zu entbehren. Juſtin bezeugt das in ſeiner Apologie mit deutlichen Worten: *τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἑωρῶμεν* [1]). Und noch Origenes weiß des Celſus Spott, daß weder Jeſus ſich habe helfen können, noch der Vater ihm habe helfen wollen, nicht anders zu entwaffnen als durch den Hinweis, daß nicht nur das Leiden, ſondern auch ſeine erlöſende Bedeutung vorherverkündigt ſei [2]). Ja, an anderer Stelle macht Celſus ſelbſt den Marcioniten, die mit der Ablehnung des Alten Teſtaments natürlich auch auf den Weisſagungsbeweis verzichteten, den Einwand, daß nur Vorherverkündigung der Leiden die Gottesſohnſchaft dieſes Menſchen beweiſen könne [3]).

So glaubte man alſo auch auf heidniſchem Gebiet der Predigt der Miſſionare, weil man ſich überzeugte, daß ſie durch Jahrhunderte alte Weisſagungen geſtützt ſei [4]). Denn der Hinweis etwa auf Jeſu Heilungen konnte für ſich allein wenig helfen. Das griechiſch-römiſche Heidentum war ja — man braucht nur etwa an eine Geſtalt wie die des Apollonius von Thana zu denken — ſo wundergläubig wie nur je eine Zeit. Hatte alſo Jeſus nichts als ſeine Wunder aufzuweiſen, ſo ſtand er damit in der allgemeinen Schätzung durchaus nicht höher als irgendein heidniſcher Goet und Mantiker, von dem man Ähnliches erzählte und glaubte. Anders wurde die Sache, wenn zu dem Beweis aus den Wundern, dem „Beweis der Kraft", wie ihn Origenes im Anſchluß an Paulus nennt [5]), noch der „Beweis des Geiſtes", d. h. aus den Weisſagungen hinzukam, die ja vom göttlichen Geiſte eingegeben waren. Machte doch ſchließlich der Weisſagungsbeweis auch das erſt unzweifelhaft, daß Jeſu Wunder nicht Gaukelwerk dämoniſcher Mächte, ſondern Gotteswirkungen ſeien.

1) Apg. I, 53, 2; vgl. Dial. 89. 2) Contra Cels. I, 11, 6.
3) VI, 8, 2; vgl. 8, 9.
4) Juſt. Apg. I, 33, 5; vgl. Dial. 53.
5) Contra Cels. I, 1, 2.

Man glaubte hier, wie Juſtin ohne weiteres bekennt [1]), den Propheten mehr als den Evangeliſten: *τὴν ἀπόδειξιν* (scil. daß Jeſu Wunder keine bloße Zauberei ſeien) *ἤδη ποιησόμεθα οὐ τοῖς λέγουσι* (den Evangeliſten) *πιστεύοντες, ἀλλὰ τοῖς προφητεύουσι πρὶν ἢ γενέσθαι, κατ' ἀνάγκην πειθόμενοι διὰ τὸ καὶ ὄψει ὡς προεφητεύθη ὁρᾶν γενόμενα καὶ γινόμενα· ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν ... φανήσεται.* So kann man es verſtehen, wenn über dieſen letzten Satz noch hinausgehend Origenes mit nicht zu verkennendem Stolze es Celſus gegenüber ausſpricht [2]), daß das Chriſtentum eine beſondere und eigene Beweismethode habe, mit der ſich die griechiſche Beweiskraft nicht entfernt vergleichen könne.

Wie die Wertſchätzung, ſo ändert ſich natürlich auf heidenchriſtlichem Boden auch die Methode des Weisſagungsbeweiſes nicht. Wir finden ihn bei den Schriftſtellern des 2. Jahrhunderts noch in genau derſelben Geſtalt wie bei denen des erſten. Die heidenchriſtliche Kirche hat dies Erbe der judenchriſtlichen Gemeinde, wie nichts anderes, faſt unverändert aufbewahrt, nur hier und da weiter ausgebaut. Dieſe eigenartige Theologie hat, da ſie, abgeſehen von gewiſſen Grundvorausſetzungen über das Weſen der Geſchichte und das Wirken Gottes in ihr faſt nur Methode iſt, einen ſozuſagen zeitloſen Charakter. So könnte an ſich die Beweisführung, die wir in den erſten Reden der Apoſtelgeſchichte finden, ebenſogut der Urgemeinde, wie der viel ſpäteren Zeit des Verfaſſers der Akta angehören [3]). Trotz der z. B. ungeheuren Verſchiebungen und Entwicklungen in anderen Vorſtellungskreiſen bleibt hier alles beim alten: der Beweis funktioniert in ſeiner Anwendung auf Jeſus mit derſelben Sicherheit, gleichgültig, ob der beherrſchende Geſichtspunkt der Auffaſſung der Perſönlichkeit Jeſu der des jüdiſchen Meſſias oder des *Σωτὴρ* oder des göttlichen *Λόγος* iſt. Die einleuchtendſte Legitimation all dieſer Auffaſſungen blieb ſchließlich immer der Beweis aus der Schrift,

1) Apg. I, 30, 1; vgl. Clem. Recogn. I, 57; Juſt. Dial. 7, 123; Origenes, Contra Cels. II, 7, 10.

2) I, 1, 2; vgl. II, 5, 3.

3) Vgl. Harnack, L. u. I, 3; S. 60. 66.

denn ein Zufall erſchien bei ſo abſoluter Übereinſtimmung von Weisſagung und Erfüllung ausgeſchloſſen: ... neque enim — ſagt Irenäus [1]) — casu quodam haec evenisse potestis dicere, tam quam a prophetis quidem de altero quodam dicta similiter autem evenerunt Domino. Omnes enim prophetae haec eadem prophetaverunt; sed neque alicui ex veteribus evenerunt. ... Nam omnes quidem [2]) Christi passiones prophetaverunt; ipsi autem ad patiendum similiter, at ipsa praedicta sunt, longe erant. Et argumenta autem, quae praedicta sunt dominicae passionis (Erdbeben und Finſternis), in nullo altero facta sunt. Non igitur de altero, sed de Domino, in quem concurrerunt omnia praedicta, signa dicebant prophetae.

Je mehr ſich nun im Heidenchriſtentum die Kenntnis des Alten Teſtaments, das ja zugleich mit dem neuen Glauben den Heiden übermittelt wurde, verbreitete — ſchon Paulus ſetzt keine geringe Vertrautheit ſeiner Lehre mit dem Alten Teſtament voraus [3]) — um ſo ausgiebiger ward natürlich auch hier die Verwendung des Weisſagungsbeweiſes. Wie der Judenchriſt gewann auch mancher Heidenchriſt an dieſem Studium ſeine Freude. Die urchriſtliche Literatur bietet uns ein faſt unüberſehbares Material, aus dem wir erſehen können, wie ſich die Weisſagungstheologie bis zur minutiöſen Kunſt, die auch vor allerlei Spitzfindigkeiten nicht zurückſcheute, entwickelt hat.

Begünſtigt wurde dieſe Entwicklung offenbar durch das verſtändliche Beſtreben, die jüdiſche Offenbarungsurkunde zum genuinchriſtlichen Beſitz umzuſtempeln, ſowie dadurch, daß gerade die Weisſagungstheologie auf Köpfe, die nach ſelbſtändiger geiſtiger Betätigung verlangten, im übrigen aber nicht ſpekulativ genug waren und nicht das Zeug hatten zu wirklich originaler theologiſcher Gedankenarbeit, eine große Anziehungskraft ausüben mußte. Sie eröffnete dem Scharfſinn, dem Spürſinn und der Kombinationsgabe, alſo einer mehr formalen geiſtigen Betätigung, ein weites Feld. Sie operierte ſchließlich mit allen

1) IV, 34, 3. 2) Vgl. die Beweisführung Apg. 2.

3) Vgl. auch den Hebräerbrief 1 Klem. 45, 2; 53, 1; 2 Tim. 3, 15; Polyc. ad Phil. 12, 1; Apg. 18, 24; Athen. Apol. 9; Juſtin.

Künsten und Fineſſen der jüdiſch-alexandriniſchen Schriftgelehrſamkeit, wie ein Blick z. B. in den Hebräer- oder Barnabasbrief zeigt, und ſie hielt ſich ebenſowenig wie jene von der Gefahr geſuchter Geiſtreichigkeit oder ſpitzfindigſter Wortklauberei frei.

Das konnte gar nicht ausbleiben, denn in der Konſequenz dieſer Methode lag es, ſtatt nur zufällige Entdeckungen zu machen, wie ſie im Anfang wohl überwogen haben werden, bewußt und ſyſtematiſch dem Zuſammenhang zwiſchen Weisſagung und Erfüllung nachzuſpüren. Man ließ ſich dabei von zwei hier ſich von ſelbſt ergebenden Vorausſetzungen leiten. Je länger man ſich mit dem Leben Jeſu unter dem Geſichtspunkt des Weisſagungsbeweiſes beſchäftigte, um ſo unausweichlicher mußte ſich ſchließlich die Annahme aufdrängen, daß jede, wenn auch an ſich noch ſo geringfügig erſcheinende Kleinigkeit dieſes Lebens von den Propheten vorausverkündigt ſein müſſe [1]). Es galt alſo nur aufmerkſam im Alten Teſtament zu ſuchen, um dem auf die Spur zu kommen. So erteilt Irenäus den Marcioniten den Rat, fleißig das Evangelium und die Propheten zu leſen: et invenietis universam actionem et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri praedictam in ipsis. Daß infolge dieſer Betrachtungsweiſe das Gefühl für den unerſetzlichen Wert gerade des konkreten, perſönlichen Gehaltes des Lebens Jeſu abſterben mußte, leuchtet ein. Doch dieſe allmähliche Entwertung des Lebens Jeſu zugunſten einer rein formalen, ſchematiſchen Auffaſſung wird uns noch beſchäftigen, ebenſo die damit Hand in Hand gehende Entwertung des Alten Teſtaments, die ſich aus der zweiten, gleich ſelbſtverſtändlichen Vorausſetzung ergab, daß in ſolchen Kapiteln, die man als meſſianiſch im höchſten Maße erkannt hatte, wie z. B. Jeſ. 53; Pſ. 22; Gen. 49 für jedes, wenn auch zunächſt noch ſo dunkle und unverſtändliche Wort von irgendeinem Ereignis des Lebens Jeſu her ſeine klare Deutung ſich finden laſſen müſſe. Auch hier galt es nur zu ſuchen und wie ſehr die minutiöſe Ausdeutung ſolcher Stellen ſich lohnte, darüber kann jeder Blick etwa in den Barnabasbrief oder Juſtin belehren.

1) Vgl. das omnia bei Iren. IV, 34, 3; 20, 8; Juſt. Apg. I, 61, 13; Barn. 12, 8; Apg. 4, 26 ff.

So erhielt der Weisſagungsbeweis, der urſprünglich nur ein apologetiſch-polemiſches Beweisinſtrument zu Miſſionszwecken geweſen war, mit innerer Notwendigkeit allmählich den Charakter einer völlig ſelbſtändigen, um ihrer ſelbſt willen eifrig gepflegten chriſtlichen Schriftgelehrſamkeit. Sie bildet einen eigenartigen Seitenzweig der urchriſtlichen Theologie. Daß wir neben Schriften rein dogmatiſchen oder ethiſchen Inhalts, in denen ſie überhaupt keine Rolle ſpielt, andere beſitzen, die faſt nur ihrer Exemplifikation gewidmet ſind, zeigt deutlich, daß ſie ſchließlich nicht nur die Bedeutung eines ſehr brauchbaren formalen Hilfsmittels der übrigen theologiſchen Gedankenarbeit hatte, ſondern dieſer faſt gleichwertig zur Seite trat.

Die ſogenannten „Apologeten", Juſtin und die anderen, haben dann dieſe beiden Äſte, die die urchriſtliche Theologie getrieben hatte: dogmatiſche Spekulation und Weisſagungstheologie, zur unlösbaren Einheit miteinander verflochten.

Die chriſtliche Gemeinde hatte von Anfang an in der Gewißheit, die Erfüllung der altteſtamentlichen Verheißungen zu beſitzen, das Alte Teſtament für ſich in Anſpruch genommen. Für die Urgemeinde war das um ſo ſelbſtverſtändlicher, als ſie ja im Grunde den Boden des Judentums nicht verließ. Aber auch den Heiden wurde zugleich mit der neuen Religion das alte jüdiſche Religionsbuch als den Chriſten allein von Rechtswegen gehörende Urkunde übermittelt, da deren Verheißungen auf die chriſtliche Gemeinde und ihre Stifter ſich bezögen. Dieſe Anſchauung befeſtigte ſich immer mehr und ſo kann es denn, da dem Heidenchriſtentum abgeſehen vom Alten Teſtament auf lange hinaus allgemein normative religiöſe Schriften nicht zu Gebote ſtanden, nicht Wunder nehmen, daß das Alte Teſtament in ſeinen religiöſen und ethiſchen Partien — ſchon bei Paulus fängt das an — einfach chriſtlich ausgedeutet wurde, daß man ſich ſeiner unbefangen als eines chriſtlichen Erbauungsbuches und als Quelle für chriſtliches Erkennen und Denken bediente. Die Weisſagungstheologie mußte natürlich dieſe Entwicklungstendenz überaus verſtärken, da in ihr die Identifizierung des Alten und Neuen ja zum Prinzip erhoben war. So war es denn ſchließlich nur die klar bewußte

Formulierung einer längſt gehegten Überzeugung, wenn die „Apologeten“ behaupteten, daß eigentlich das ganze Chriſtentum ſchon im Alten Teſtament ſtecke, daß die tiefen Erkenntniſſe, die man ihm zu verdanken glaubte, durchaus nicht jungen Datums, ſondern vielmehr ehrwürdigſten Alters ſeien, eines Alters, das allein ſchon den Vorrang des Chriſtentums vor allen anderen Religionen ſicherſtellte [1]). Die Lehre Jeſu Chriſti, in dem der Logos ſelbſt ſich offenbarte, geht alſo inhaltlich in keinem Punkte über die Verkündigung der altteſtamentlichen Gottesmänner hinaus, die ja derſelbe Logos in die Welt ſandte und inſpirierte [2]). Als Lehre des Logos aber iſt ſie natürlich die alles andere, insbeſondere auch alle Spekulationen der griechiſchen Philoſophen übertreffende, volle Wahrheit [3]).

Dieſe Auffaſſung des Chriſtentums war die letzte Konſequenz der Weisſagungstheologie und legitimierte ſich ganz in der alten Weiſe mit ihrer Hilfe. Wirklich die Zukunft zu enthüllen, vermag kein menſchlicher Geiſt, ſondern nur Gott: *Θεοῦ ἔργον ἐστὶ πρὶν ἢ γενέσθαι εἰπεῖν* [4]). Nun haben aber die Propheten, vom Logos inſpiriert, nicht nur die volle, freilich lange Zeit hindurch unverſtanden gebliebene Wahrheit enthüllt, ſondern zugleich auch eine Menge Weisſagungen gegeben, die in den heiligen jüdiſchen Schriften niedergelegt wurden [5]). In ihrer großen Mehrzahl aber haben alle dieſe Weisſagungen eine in der Endzeit erfolgende Offenbarung des Logos in menſchlicher Geſtalt zum Inhalt, die in der Perſon Jeſu Chriſti erfolgt iſt, deſſen Leben ſich bis ins einzelne als Weisſagungserfüllung erweiſt. Wie aber Jeſus durch das genaue Eintreffen der prophetiſchen Weisſagungen in ſeinem Leben als Chriſtus legitimiert wird [6]), ſo iſt damit auch umgekehrt die Wahrheit der prophetiſchen Lehren über allen Zweifel

1) Vgl. dazu Harnack, D. G. I und Wrebes Unterſuchungen zum 1 Klem. Br., S. 93 ff.

2) Vgl. 1 Petr. 1, 10—12. 3) Vgl. Juſt., Dial. 7.

4) Juſt., Ap. I, 12, 10.

5) Juſt., Dial. 7.

6) Juſt., Dial. 53; Ign. ad Philad. 9, 2; 5, 2; ad Smyrn. 7, 2; ad Magn. 8.

hinaus ſichergeſtellt [1]), denn eben damit iſt erwieſen, daß ſie wirklich von Gott, bzw. dem Logos, inſpiriert geweſen ſind [2]). Mit dem Erſcheinen des Logos in der Perſon Jeſu iſt darum auch der Beſchluß aller Offenbarungen gegeben: Die Wahrheit iſt als ſolche wie nie zuvor bezeugt und ſichergeſtellt gegen alle Möglichkeit des Zweifels durch den Weisſagungsbeweis. Sie iſt als ſolche erwieſen bis auf die wenigen, noch ausſtehenden eschatologiſchen Punkte: Wiederkunft, Auferſtehung, Gericht, die geglaubt werden müſſen, deren Sicherheit aber durch die überwältigende Menge der ſchon erfüllten Weisſagungen garantiert iſt. So heißt es bei Juſtin: *Ἐπειδὴ τοίνυν τὰ γενόμενα ἤδη πάντα ἀποδείκνυμεν πρὶν ἢ γενέσθαι προκεκηρῦχθαι διὰ τῶν προφητῶν, ἀνάγκη καὶ περὶ τῶν ὁμοίως προφητευθέντων, μελλόντων δὲ γίνεσθαι, πίστιν ἔχειν ὡς πάντως γενησομένων* [3]).

Nach alledem iſt es nicht verwunderlich, daß die Entwertung des Lebens Jeſu, die der Weisſagungsbeweis ſeines Formalismus wegen von Anfang an mit ſich brachte, bei den „Apologeten“ auf die Spitze getrieben erſcheint. Hier fehlt jedes Verſtändnis dafür, daß die konkreten Einzelzüge dieſes Lebens zunächſt doch etwas für ſich bedeuteten; alles Einzelne wird hier zum Petrefakt, zur inhaltloſen Ziffer [4]), die in der großen Rechnung des Weisſagungsbeweiſes nur eine relativ geringe Rolle ſpielte. Der Sinn für Abſtufungen, für Wertunterſchiede zwiſchen Großem und Kleinem, Bedeutendem und Unbedeutendem iſt hier endgültig verſchwunden: die Bedeutung der Ereigniſſe des Lebens Jeſu iſt völlig mit der rein formalen Wertung erſchöpft, daß ſie dazu da ſind, als Erfüllung von Weisſagungen die prophetiſchen und die mit ihnen ſich deckenden Lehren Jeſu als göttliche Wahrheit zu beglaubigen. Alles Einzelne iſt auf das gleiche Niveau heruntergedrückt, das Wichtigſte und Zentralſte hat im Grunde nicht mehr Bedeutung als die geringfügigſte Kleinigkeit, der beſondere Inhalt

1) Clem. Recogn. I, 59; Iren. IV, 34, 2; Origenes, Contra Cels. VII, 2, 7.

2) Origenes, Contra Cels. VII, 2, 2; 2 Petr. 1, 12—18.

3) Ap. I, 52, 1.

4) Harnack, T. U., I, 3, S. 61.

iſt völlig Nebenſache. Nur je unglaubwürdiger ein Punkt erſcheint, um ſo wertvoller iſt er, wenn er ſich als Weisſagungserfüllung erweiſt [1]); denn dadurch, daß ſo Unglaubliches vorhergeſagt werden konnte und dann auch wirklich eintraf, iſt natürlich der Beweis für die Wahrheit der Prophetie um ſo eindrucksvoller.

So wird die Geſchichte Jeſu ſchließlich in eine Menge toter, zuſammenhangloſer Einzelheiten zerſchlagen, die nur als Bauſteine verwandt werden in dem großen Gebäude des Nachweiſes der Abſolutheit des Chriſtentums [2]).

Hierin wurden die „Apologeten“ auch durch den Widerſpruch nicht beirrt, der ſich von zwei Seiten gegen ſie erhob [3]).

Seinen Genoſſen weit voraus trat ein Heide auf den Plan: Celſus, der in ſeinem λόγος ἀληθής auf Grund einer geſchichtlichen Prüfung der jüdiſchen und chriſtlichen Schriften die Anſprüche der „Apologeten“ als unberechtigt zurückwies und ſich insbeſondere gegen die Bedeutung wandte, die man auf chriſtlicher Seite allgemein dem Weisſagungsbeweiſe zuerkannte als einem Inſtrument, das mit überzeugender Sicherheit die Wahrheit des Chriſtentums gewährleiſtete. Der Weisſagungsbeweis iſt für ihn nur ein Scheinbeweis [4]). Ganz abgeſehen davon, daß der ganze Streit zwiſchen Juden und Chriſten, ob der Meſſias erſchienen ſei oder nicht, ihm, dem Heiden, natürlich nur als eine Lächerlichkeit, ein Streit um des Eſels Schatten [5]), erſcheint, rauben drei Einwände dem Beweiſe nach ihm die Überzeugungskraft:

1) Die altteſtamentlichen Weisſagungen, mit denen er operiert, ſind in ihrer großen Mehrzahl ſo undeutlich und dunkel, ſo rätſelhaft gehalten, daß ſie jeder Betrüger nach ſeinem Gefallen deuten [6]) und auf tauſend andere Perſonen mit weit mehr Recht als gerade auf Jeſus beziehen kann [7]). Wie könnten ſich denn ſonſt auch die Juden gegen den ſo ungläubig verhalten, deſſen Ankunft ſie ſelbſt einſt prophezeiten [8])?

1) Juſt., Ap. I, 33, 2; Harnack, D. G. I, 455.
2) Harnack, T. U. I, 3, S. 66 f. 3) Harnack, ebenda S. 67 ff.
4) Origenes, Contra Cels. VII, 1, 2.
5) III, 1, 1; IV, 1, 1. 6) VII, 2, 3.
7) I, 11, 2; II, 5, 3. 8) II, 2, 1.

2) Der Beweis kann unmöglich ſolche Ungereimtheiten wahrſcheinlich machen wie die, daß Gott ein Knecht geworden und geſtorben ſei. Solche Lächerlichkeiten wahrſcheinlich zu machen, vermöchten die Prophezeiungen der geſamten Menſchheit nicht [1]).

3) Vor allem aber beweiſt der Beweis ſich als hinfällig durch den inneren Widerſpruch, in dem die Lehre Chriſti zur Lehre des Alten Teſtaments ſteht. Solchen Widerſpruch auf Gott ſelbſt zurückzuführen, als ob er ſich ſelbſt verbeſſert hätte, geht nicht an. Soll darum der Satz gelten, daß Jeſu Lehre von Gott ſei, ſo können die altteſtamentlichen Propheten nicht von dieſem Gott inſpiriert ſein. Damit iſt aber natürlich die Berufung auf die Weisſagungen hinfällig [2]).

In dieſem letzten Einwand berührt ſich Celſus mit dem ihm zeitlich vorangehenden innerchriſtlichen Gegner des Weisſagungsbeweiſes, Marcion, von dem er wohl irgendwelche Kenntnis beſeſſen hat [3]).

Des Heiden Celſus Kampfſchrift verhallte natürlich ungehört und blieb jedenfalls auf ſeine chriſtlichen Zeitgenoſſen ohne weiteren Eindruck. Mit des Marcion ſchroffer Stellungnahme aber gegen das Alte Teſtament und den Weisſagungsbeweis mußte man ſich ernſtlich auseinanderſetzen. Für ihn iſt das Alte Teſtament kein chriſtliches, ſondern ein jüdiſches Buch. Er zerreißt jene Illuſion, indem er die allegoriſche und typiſche Ausdeutung des Alten Teſtaments, mittelſt deren ſie ſich allein halten ließ, als den wahren Sinn der Worte verkennend und gewaltſam umbiegend aufs nachdrücklichſte verwirft. Er erkennt das Anrecht der Juden auf das Alte Teſtament völlig an: eben damit aber iſt es für ihn, den Chriſten, auch ſelbſtverſtändlich abgetan. Der Chriſt hat nichts mit ihm zu ſchaffen, denn es iſt die Offenbarung des untergeordneten Judengottes; das Evangelium aber, die Offenbarung des höchſten Gottes, ſteht in keinem Zuſammenhang mit ihm, ja es iſt ſein diametraler Gegenſatz. Dann kann aber natürlich von einer Beziehung altteſtamentlicher Weisſagungen auf Jeſus keine Rede ſein. Jenes ſind zwar wirkliche Weisſagungen, die

1) VII, 2, 6. 4. 2) VII, 3, 1. 3) VII, 1, 2.

ſich auch erfüllen werden, weil ein göttliches Weſen ſie inſpirierte: aber ſie beziehen ſich auf einen Judenmeſſias, den der Judengott ſenden wird und deſſen Erſcheinen noch ausſteht. Die Legitimation Jeſu durch das Alte Teſtament iſt alſo illuſoriſch. In ſeiner Redaktion des Lukasevangeliums hat denn auch Marcion alle die Stellen weggelaſſen oder geändert, in denen ein Ereignis als die Erfüllung einer altteſtamentlichen Weisſagung dargeſtellt war [1]).

Durch dieſes Radikalmittel der völligen Trennung des Evangeliums vom Alten Teſtament war nun zwar einem wirklich geſchichtlichen Verſtändnis des Chriſtentums auch wieder der Weg verbaut, aber es war doch wenigſtens der formaliſtiſchen Entwertung des Lebens Jeſu ein Riegel vorgeſchoben. Und in der Tatſache, daß Marcion in ſeinem neuteſtamentlichen Kanon einen Bericht über die Geſchichte Jeſu mit aufnahm, zeigt ſich doch wohl das wiedererwachte Intereſſe an den Ereigniſſen als ſolchen.

Die Kirche konnte freilich auf den Weisſagungsbeweis nicht verzichten, denn er war ihr nachgerade unentbehrlich geworden. Zudem repräſentierte er, wenn auch verzerrt, doch einen durchaus richtigen Gedanken: daß nämlich ein innerer Zuſammenhang zwiſchen dem Alten und Neuen Teſtament vorhanden ſei [2]). Indem ſie die Marcioniten ausſchied, ſtand alſo das größere Recht auf ihrer Seite. Aber ganz ohne Einfluß auf ſie blieb dieſes Intermezzo doch nicht.

In erſter Linie iſt hier die vor allem durch Marcion und die Gnoſtiker bedingte Bildung eines feſtumgrenzten neuteſtamentlichen Kanons zu nennen, der von ſelbſt die Erinnerung an die geſchichtliche Grundlage des Chriſtentums wachhalten und das Intereſſe daran immer wieder neu erwecken mußte. Sofort mit dem Kanon taucht denn auch das Intereſſe an der Frage nach dem wahren Verhältnis des Alten und Neuen Teſtaments auf und es macht ſich eine gewiſſe Reaktion gegen die ungeſchichtliche Heraufdatierung des Chriſtentums bis zu den altteſtamentlichen

1) Brandt a. a. O., S. 384 ff.
2) Vgl. Iren. IV, 34, 3.

Propheten bemerkbar: man beginnt der Auffaſſung des Paulus und der Gnoſtiker Rechnung zu tragen, daß das Chriſtentum eine neue Erſcheinung ſei. Dann konnte aber natürlich auch Jeſu Bedeutung nicht mehr darin aufgehen, daß ſeine Erlebniſſe und ſein Geſchick nur als Weisſagungserfüllung in Betracht kämen. Sein Leben beanſpruchte wieder ſelbſtändigen Wert und die Bahn zu ſeinem hiſtoriſchen Verſtändnis war wenigſtens frei. In dieſem Punkte iſt vor allem Irenäus bahnbrechend geweſen [1]), mit dem darum die Entwicklungsgeſchichte des Weisſagungsbeweiſes in der alten Kirche abſchließt. Er ſucht und findet in ſeiner ſogenannten Rekapitulationstheorie eine heilsgeſchichtliche und heilsökonomiſche Wertung der Geſchichte Jeſu. Damit aber erhält dieſe wieder ihren einzigartigen Wert, indem ſie, unbeſchadet der weiteren Verwendung des Weisſagungsbeweiſes, zur Grundlage und zum Ausgangspunkt aller kirchlichen Theologie gemacht wird.

3. Kapitel: Der Einfluß des Weisſagungsbeweiſes auf die Wertung des Alten Teſtaments.

Das Alte Teſtament mußte mit innerer Notwendigkeit durch den Weisſagungsbeweis aus einem jüdiſchen zu einem chriſtlichen Buche werden. Die Urgemeinde ſchon hatte es einfach für ſich in Anſpruch genommen, nicht nur, weil ſie den Zuſammenhang mit dem Judentum ja nicht aufgab, ſondern weil ſie ſich im Beſitz der Erfüllung ſeiner Weisſagungen wußte. Auch im Heidenchriſtentum bleibt dieſer Geſichtspunkt der Betrachtung der beherrſchende. Die Schriften des Alten Teſtaments zielten auf die chriſtliche Gemeinde ab — „auf uns“ ſagt ſchon Paulus [2]) —, waren alſo auch ihr rechtmäßiges Eigentum: denn wem ſollte das Alte Teſtament gehören, wenn nicht denen, die ſich der Erfüllung ſeiner Verheißungen freuen durften, dem „wahren Iſrael“?

Bei dieſer Sachlage iſt es denn kein Wunder, daß die prophetiſch-meſſianiſchen Partien des Alten Teſtaments durchaus im Mittelpunkt des Intereſſes ſtehen, ja daß die altteſtamentlichen

1) Harnack, D. G. I, 522. 535.
2) Röm. 4, 23 f.; 1 Kor. 10, 6. 11 ff.

Schriften ſchließlich überhaupt unterſchiedslos als προφητικαὶ γραφαί bezeichnet werden [1]). Ihr prophetiſcher Charakter iſt ihr eigentliches Kennzeichen, dem gegenüber ihr ſonſtiger Inhalt ganz zurücktritt. Man hatte ſich eben völlig daran gewöhnt, ſie im Blick auf Jeſus und die von ihm geſtiftete Gemeinde zu leſen. In der Geſchichte Jeſu und ſeiner Gemeinde hatte man den Schlüſſel zu allen Rätſeln und Dunkelheiten des Alten Teſtaments gefunden. Den Ungläubigen — Juden wie Heiden — mußte daher das wahre Verſtändnis des Alten Teſtamentes verſchloſſen bleiben. Der Glaube an Jeſus erſt machte hier wie auch ſonſt ſehend. So erklärt Irenäus [2]), weil jede Weisſagung vor ihrer Erfüllung unverſtändlich iſt: .. διὰ τοῦτο ὑπὸ Ἰουδαίων μὲν ἀναγινωσκόμενος ὁ νόμος ἐν τῷ νῦν καιρῷ μύθῳ ἔοικεν· οὐ γὰρ ἔχουσι τὴν ἐξήγησιν τῶν πάντων ἥτις ἐστὶν ἡ κατ' οὐρανὸν παρουσία, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. ὑπὸ δὲ Χριστιανῶν ἀναγινωσκόμενος θησαυρός ἐστι κεκρυμμένος μὲν ἐν ἀγρῷ, αὐτοῖς δὲ ἀποκεκαλυμμένος. Das rechte Verſtändnis der altteſtamentlichen Weisſagungen aber vermittelte den Gläubigen der Beſitz desſelben Geiſtes, der die Propheten inſpiriert hatte [3]).

Einem Leſer, der beides, das Alte Teſtament und das Leben Jeſu, als Objekte vergleichenden Studiums vor ſich hatte, konnte es bei ſolchen Vorausſetzungen nicht ſchwer fallen, überall in den heiligen Schriften Beziehungen auf Jeſus zu entdecken. Man wollte finden und man fand. Und zwar in allen Schriften: Geſetz und Propheten ſtanden in dieſem Punkte zuſammen, Sie alle „zeugen" von niemandem als von Jeſus, dem Chriſtus [4]). Es gilt nur aufmerkſam zu leſen, dann ergeben ſich die Beziehungen von ſelbſt: si quis igitur intentus legat scripturas, in-

1) Juſt., Dial. 32 ff.

2) IV, 26, 1; vgl. Juſt., Dial. 125, 33 f. 55. 29; Barn. 8, 7; 2 Kor. 3, 16; Apg. 8, 30.

3) 1 Petr. 1, 10; 2 Petr. 1, 19—21; Barn. 5, 3; 6, 10; Juſt., Dial. 100, 92. 119. 58. 7; 1 Kor. 2, 14. 10; Joh. 6, 63; Gregor. Thaum., Rede auf Orig., Kap. 15 ff.

4) Luk. 24, 44. 27; Röm. 1, 2; 3, 21; Joh. 1, 46; 5, 39; Apg. 10, 43; 1 Petr. 1, 11; Juſt., Dial. 34, 85; Iren. III, 19, 2.

veniet in iisdem de Christo sermonem et novae vocationis praefigurationem [1]).

So ſieht man ſchließlich das Alte Teſtament als eine geheimnisvolle Biographie Jeſu an. Wenn auch unzuſammenhängend und zerſtreut und ſo, daß manche beſonders wichtigen Punkte, wie ſein Leiden, unzähligemal geweisſagt werden, findet ſich ſein Leben in allen ſeinen Teilen in dieſem Buche verzeichnet. Sehr inſtruktiv für dieſe ganze Anſchauung iſt eine Stelle aus Juſtins erſter Apologie [2]): *ἐν δὲ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον γεννώμενον διὰ παρθένου καὶ ἀνδρούμενον καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα καὶ φθονούμενον καὶ ἀγνοούμενον καὶ σταυρούμενον Ἰησοῦν, τὸν ἡμέτερον Χριστόν, καὶ ἀποθνήσκοντα καὶ ἀνεγειρόμενον καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενον καὶ υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον καί τινας πεμπομένους ὑπ' αὐτοῦ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων κηρύξοντας ταῦτα καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν.* Wir haben hier geradezu ein Leben Jeſu im kleinen vor uns und zwar ganz unter den Geſichtspunkt geſtellt, daß es aus dem Alten Teſtament herausgeleſen iſt. Strauß braucht einmal [3]) von den älteſten Chriſten das treffende Bild: „Wie es einem, der in die Sonne geſehen hat, ergeht, daß er noch längere Zeit, wo er hinſieht, ihr Bild erblickt: ſo ſahen ſie durch ihre Begeiſterung für den neuen Meſſias geblendet, in dem einzigen Buche, das ſie laſen, dem Alten Teſtament, ihn überall". So war es in der Tat, und Irenäus hat dafür den charakteriſtiſchen Ausdruck geprägt: inseminatus est ubique in scripturis eius (des Moſes) filius Dei [4]). Kein Wunder, daß man ſchließlich die Stellen, in denen man Beziehungen auf Jeſus fand, nicht mehr zu zählen vermochte [5]).

Wollte man aus den urchriſtlichen Schriften bis etwa auf Irenäus hin einmal alle Stellen ſammeln, in denen altteſtament-

1) Iren. IV, 26, 1; 33, 10; Barn. 12, 7. 2) 31, 7 f.
3) Leben Jeſu II, 341.
4) IV, 10, 1; I, 10, 1.
5) Origenes, Contra Cels. IV, 1, 2; Joseph. Antiqu. XVIII, 3, 3 (chriſtl. Gloſſe: *μύρια*); Iren. III, 19, 2; IV, 34, 1; Praedic. Petri, S. 33 ff.

liche Worte auf Jesus gedeutet werden, so würde eine stattliche Zahl herauskommen. Hier soll wenigstens der Versuch gemacht werden, ohne Anspruch auf irgendwelche Vollständigkeit so ein alttestamentliches Leben Jesu einmal zusammenzustellen, um ein einigermaßen begründetes Urteil darüber zu gewinnen, bis zu welcher Virtuosität man das Leben Jesu mit einem Netze alttestamentlicher Weissagungen zu überspinnen verstanden hat. Benutzt sind dabei im Folgenden, um die Liste übersehbar zu lassen, nur solche Stellen, bei denen unzweifelhafte Verwendung des Weissagungsbeweises vorliegt. Unberücksichtigt blieben: 1) die zahllosen indirekten Beziehungen, 2) zumeist die Beziehung verschiedener Stellen auf dasselbe Ereignis und 3) endlich alle bloß typischen Beziehungen, wie sie Paulus z. B. im 10. Kapitel des 1. Korintherbriefes verwertet.

1) Jungfrauengeburt	Jes. 7, 14.	Mth. 1, 22 f.
	Dan. 2, 34; Jes. 28, 16.	Iren. III, 21, 7 (5).
2) Davidsohnschaft	Ps. 131, 10 f.	Iren. III, 9, 2.
3) Geburt in Juda	Jo. 3, 16; Ps. 75, 2.	Iren. IV, 33, 11.
4) Geburt in Bethlehem	Mich. 5, 1.	Mth. 2, 5 f.
	Hab. 3, 3 f.	Iren. III, 20, 4; IV, 33, 11.
5) Der Stern über der Krippe	Num. 24, 17.	Just., Dial. 106; Iren. III, 19, 2.
6) Die Regierung des Herodes	Gen. 49, 10.	Euseb., Hist. eccl. I, 6. Euseb., Demonstr. ev. III, 2.
7) Jesu Verfolgung durch Herodes	Ps. 22, 9.	Just., Dial. 102.
8) Der bethlehemit. Kindermord	Jer. 31, 15.	Mth. 2, 17 f.
9) Jesu Wohnsitz in Nazareth	Jes. 11, 1; 53, 2 (?).	Mth. 2, 23.
10) Des Täufers Auftreten	Jes. 40, 3; Mal. 3, 1.	Mc. 1, 2 f.; Par.
11) Sein Vorläufertum	Mal. 3, 1.	Mth. 11, 10. 14; Par.
	Jes. 39, 8; 40, 1—7.	Just., Dial. 50.
12) Sein Geschick	1 Kön. 19, 2. 10.	Mc. 9, 13.
13) Jesu Verborgenheit bis zur Mannesreife	Jes. 9, 6.	Just., Ap. I, 35.
14) Jesu Taufe	Jes. 11, 1 ff.; 61, 1 f.	Iren. III, 9, 3; 17, 1; 18, 3.

15) Seine Verſuchung	Pſ. 22. Pſ. 91, 1—13.	Juſt., Dial. 103. Euſeb., Demonstr. ev. IX.
16) Wirkſamkeit in Galiläa	Jeſ. 8, 23; 9, 1.	Mth. 4, 14 ff.; Euſeb. ibid.
17) Allgem. Charakter ſeiner Berufswirkſamkeit	Jeſ. 61, 1 f.; 58, 6.	Luk. 4, 37 (52).
18) Das eine Jahr ſeines Wirkens	Jeſ. 61, 2.	Iren. II, 22, 1.
19) Sein Heilen	Jeſ. 53, 4.	Mth. 8, 17.
20) Seine Wunder	Jeſ. 35, 5 f.	Juſt., Ap. I, 48; Iren. IV, 33, 11; vgl. Mth. 11, 5.
21) Wirken in der Stille	Jeſ. 42, 1—4; 41, 9.	Mth. 12, 17—21.
22) Unſcheinbares Auftreten	Jeſ. 53; Pſ. 22, 7—9.	1 Clem. 16; Juſt., Dial. 13 f.
23) Paraboliſche Lehrweiſe	Pſ. 78, 2.	Mth. 13, 35.
24) Berufung der Apoſtel	Pſ. 68, 25—28.	Euſeb., Demonstr. ev. IX.
25) Wandeln auf dem See	Hi 9, 7 f; 38, 16 f.	ibid.
26) Erfolgloſigkeit ſeines Wirkens	Jeſ. 6, 9 f.; 53, 1.	Mth. 13, 14 f; Mc. 4, 12 f.; Joh. 12, 38—40.
27) Verſtocktheit der Juden	Jeſ. 29, 13.	Mc. 7, 6 f.; Par.
28) Haß des Volkes gegen ihn	Pſ. 35, 19; 69, 5.	Joh. 15, 25.
29) Verwerfung Jeſu durch ſein Volk	Pſ. 22, 7 f.	Juſt., Dial. 101.
30) Verklärung	Ex. 33, 21.	Iren. IV, 20, 9.
31) Einzug in Jeruſalem	Zach. 9, 9; Jeſ. 62, 11.	Mth. 21, 4 f.; Joh. 12, 14 f.; Juſt., Ap. I, 35.
32) Der angebundene Eſel	Gen. 49, 11.	Juſt., Ap. I, 32.
33) Tempelaustreibung	Pſ. 69, 10.	Joh. 2, 17.
34) Gethſemane	Pſ. 22, 1 f. 14.	Juſt., Dial. 99, 103.
35) Judas Verrat	Pſ. 41, 10.	Joh. 13, 18.
36) Das Blutgeld	Zach. 11, 7—14.	Euſeb., Demonstr. ev. X.
37) Verwendung des Geldes	Zach. 11, 12 f.; Jer. 32, 6—9.	Mth. 27, 9 f.
38) Judas Ende und die Erſatzwahl für ihn	Pſ. 69, 26; 109, 8.	Apg. 1, 20.
39) Jeſu Gefangennahme	Pſ. 22, 11—14.	Juſt, Dial. 103.
40) Flucht der Jünger	Zach. 13, 7.	Mth. 26, 31; Par.

41) Jesu Verurteilung durch die Oberen seines Volkes	Ps. 118, 22.	Apg. 4, 11; Mth. 21, 42.
42) Der Bund zwischen Herodes, Pilatus u. den Juden	Ps. 2, 1 f.	Apg. 4, 25 ff.; Just., Ap. I, 40.
43) Jesu Mißhandlung	Jes. 50, 6.	Iren. IV, 33, 12.
44) Die Königstravestie	Ps. 22, 17 a.	Euseb., Dem. ev. X.
45) Jesu Schweigen	Ps. 22, 10. 15; Jes. 50, 14.	Just., Dial. 102 f.
46) Von Pilatus zu Herodes	Hos. 10, 6.	Just., Dial. 103.
47) Jesu Behandlung als Verbrecher	Jes. 53, 12.	Luk. 22, 37 (52).
48) Jesu Leiden	Jes. 53, 12; 52, 13—53, 8.	Just., Ap. I, 50.
49) Kleiderverlosung	Ps. 22, 19.	Joh. 19, 24; Just., Dial. 104 u. ö.
50) Verhöhnung am Kreuz	Ps. 21, 8.	Iren. IV, 33, 12.
51) Tränkung mit Essig und Galle	Ps. 68, 22.	ibid.
52) Jesu Verlassenheit	Ps. 37, 12.	ibid.
53) Tag, Ort u. Stunde des Leidens	Deut. 16, 5 f.	Iren. IV, 10, 1.
54) Verfinsterung der Sonne	Am. 8, 9; Jer. 15, 9.	Iren. IV, 33, 12.
55) Das unterlassene Zerschlagen der Beine	Ex. 12, 46; Num. 9, 12; Ps. 34, 21.	Joh. 19, 36.
56) Der Lanzenstich	Zach. 12, 10.	Joh. 19, 37; Apk. 1, 7.
57) Das Herausfließen von Wasser	Ps. 22, 15.	Euseb, Demonstr. ev. X.
58) Kreuzigung	Ps. 22, 21. 17; 119, 20; Jes. 50, 6 f.	Barn. 5, 13.
	Ps. 22, 15—19.	Just., Ap. I, 35; Dial. 97, 104.
	Jes. 65, 2; 58, 2.	Just., Ap. I, 15; Dial. 97.
59) Tod Jesu	Jes. 57, 1 f.	Just., Ap. I, 48.
60) Begräbnis	Jes. 57, 2.	Just., Dial. 118, 97.
61) Auferstehung	Ps. 16, 8—11.	Apg. 2, 25 ff.
	Ps. 3, 5 f.; Jes. 57, 2; Ps. 22, 3.	Just., Dial. 97, 118. 100.
	Ps. 84, 12; 3, 3.	Iren. III, 5, 1; IV, 33, 13.
62) Himmelfahrt	Ps. 110, 1—3; 23, 7 f.	Just., Ap. I, 45, 51.

Dieſe Liſte dürfte die Behauptung genugſam rechtfertigen, daß die chriſtliche Gemeinde im Alten Teſtament eine Art Biographie Jeſu in verhüllter Form geſehen hat. Sie könnte mit Leichtigkeit auf das Doppelte vermehrt werden, wenn man auch alle jene typiſchen Weisſagungen, deren z. B. das Johannesevangelium und der Barnabasbrief eine große Menge bieten, mitberückſichtigte. Die Propheten haben nämlich — und damit werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die Kriterien, nach denen das Urchriſtentum eine Stelle meſſianiſch deutete — durchaus nicht nur in direkten Worten auf Jeſu Erſcheinung hingedeutet, ſondern auch in allerlei typiſcher Weiſe. Am klarſten faßt Irenäus die für die ganze urchriſtliche Literatur geltenden Anſchauungen zuſammen [1]: non enim solo sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus, quos faciebant secundum id, quod suggerebat spiritus. Secundum hanc igitur rationem et filium Dei hominem videbant conversatum cum hominibus id quod futurum erat, prophetantes eum, qui nondum aderat, adesse dicentes et impassibilem passibilem annuntiantes et eum, qui tunc in caelis, in limum mortis descendisse dicentes. Et reliquos autem eius recapitulationis dispositiones, quasdam quidem per visiones videbant, quasdam per verbum annuntiabant, quasdam vero per operationem typice significabant; quae quidem videnda erant, visibiliter videntes; quae vero audienda sermone praeconantes; quae vero agenda erant, operatione perficientes: universa vero prophetice annuntiantes.

Wir ſehen, mit welcher Kunſt die verſchiedenen Formen prophetiſcher Rede und Aktion alle unter dem einen Geſichtspunkt der Weisſagung auf Jeſus angeſehen wurden. Wie hätte man da nicht bei einigem guten Willen auf Schritt und Tritt Beziehungen zwiſchen dem Alten Teſtament und der Geſchichte Jeſu „entdecken“ ſollen?! Die urchriſtliche Literatur hat uns trotz aller Reichhaltigkeit der Belege ſicher nur einen kleinen Teil ſolcher „Entdeckungen“ aufbewahrt. Denn ſolche Generalrekapitulationen, wie

1) IV, 20, 8; vgl. 20, 2; Juſt., Dial. 114; Tertull. a. Marc. III, 5; Juſt., Ap. I, 42, 2; Clem. Alex. VI, 15, 128 uſw.

die oben zitierte [1]), beweiſen unwiderleglich, wie planmäßig man das Alte Teſtament unter dieſem Geſichtspunkt chriſtianiſierte. Chriſtus erſchien grabezu als der ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητής [2]), der die vor ihrer Erfüllung erklärlicherweiſe ſogar den Propheten ſelbſt meiſt unverſtändlichen Weisſagungen [3]) durch ſein Erſcheinen hell und verſtändlich machte [4]). Kein Wunder, daß man jeder Dunkelheit prophetiſcher Rede im Blick auf Jeſus Herr zu werden ſuchte, felſenfeſt davon überzeugt, daß dann hinter der geheimnisvollen Hülle der klare und deutliche Sinn ſich zeigen müſſe: nihil enim vacuum neque sine signo apud Deum [5]).

Vor allem deutete man alle Gleichniſſe und Metaphern der Propheten, mit denen man ja, da man ihre Zeitbeziehungen nicht kannte, ſonſt nichts anzufangen wußte, ohne weiteres auf Jeſus. So den Stein [6]), den die Bauleute verworfen, der aber zum Eckſtein erwählt iſt, oder zum Grundſtein des neuen Zion [7]), oder der zum Anſtoß geſetzt iſt [8]). Juſtin gibt uns in ſeinem Dialog mit dem Juden Trypho geradezu einen ganzen Katalog derartiger prophetiſcher Metaphern, die man auf Jeſus deutete [9]): τίς δ' ἔστιν οὗτος ὃς καὶ ἄγγελος μεγάλης βουλῆς ποτε καὶ ἀνὴρ διὰ Ἰεζεκιήλ, καὶ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου διὰ Δανιήλ, καὶ παιδίον διὰ Ἡσαΐου, καὶ Χριστὸς καὶ θεὸς προσκυνητὸς διὰ Δαυίδ, καὶ Χριστὸς καὶ λίθος διὰ πολλῶν, καὶ σοφία διὰ Σολομῶνος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Ἰούδας καὶ ἄστρον διὰ Μωϋσέως καὶ ἀνατολὴ διὰ Ζαχαρίου καὶ παθητὸς καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ πάλιν διὰ Ἡσαΐου, καὶ ῥάβδος καὶ ἄνθος καὶ λίθος ἀκρογωνιαῖος κέκληται καὶ υἱὸς θεοῦ, εἰ ἐγνώκατε ...., οὐκ ἂν ἐβλασφημεῖτε εἰς αὐτὸν ἤδη παραγενόμενον καὶ γεννηθέντα καὶ παθόντα καὶ ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανόν. Von dieſer Art Exegeſe gilt freilich das Wort Walthers von der Vogelweide: dâ hœret ouch geloube zuo. Jedenfalls

1) Vgl. auch Juſt., Ap. I, 31, 7 f.; Dial. 126 u. ö.
2) Juſt., Ap. I, 32, 1.
3) 2 Petr. 1, 10, 21.
4) Iren. IV, 26, 1.
5) Iren. IV, 21, 3; vgl. 31, 1.
6) Pſ. 118, 22 f.; Mth. 21, 42; Apg. 4, 11.
7) Jeſ. 28, 16; 1 Petr. 2, 6.
8) Jeſ. 8, 14; Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 7.
9) Kap. 126, 34. 36.

aber wuchſen unter ſolcher Vorausſetzung die meſſianiſch gedeuteten altteſtamentlichen Stellen ins Ungemeſſene.

Zwei ſolcher ohne weiteres meſſianiſch gedeuteter Worte, die in obiger Liſte nicht mit aufgezählt ſind, ſeien noch beſonders hervorgehoben.

Das eine iſt ξύλον, das man ohne jede Rückſicht auf den Zuſammenhang und den Sinn der Stelle auf das Kreuz Chriſti deutete. Der erſte, der dies tat, war bereits Paulus in der bekannten Stelle im Galaterbrief [1]). Gerade dieſe Deutung aber mußte ſich überaus raſch einbürgern [2]), denn der Mangel klarer und beſtimmter Weisſagungen gerade auf die Kreuzigung mußte ſich natürlich beſonders fühlbar machen und man war froh, wenigſtens dieſe metaphoriſche Bezeichnung für das Kreuz in Anſpruch nehmen zu können.

Weit wichtiger aber iſt der Terminus κύριος, mit dem die LXX das altteſtamentliche יהוה überſetzen. Paulus nun gebrauchte ὁ κύριος als ſolennen Titel des auferſtandenen und erhöhten Jeſus und ſchon er bezog ganz unbefangen altteſtamentliche Stellen, in denen vom κύριος, d. h. יהוה, die Rede war, auf Jeſus und übertrug natürlich auch die Ausſagen, die da vom κύριος יהוה gemacht waren, auf den κύριος Ἰησοῦς [3]). Ward das aber erſt einmal allgemeiner Brauch, ſo ergab ſich allein von hier aus eine wahrhaft erdrückende Fülle von Stellen, die unter Umſtänden, d. h. wenn irgendeine beſondere Gedankenaſſoziation darauf führte, ohne jede weitere Rechtfertigung einfach als meſſianiſche gefaßt und dementſprechend ausgedeutet werden konnten. Jede dieſer Stellen war gleichſam dazu prädeſtiniert, von dieſem oder jenem einmal als meſſianiſche in Anſpruch genommen zu werden [4]). Die Unterſcheidung zwiſchen κύριος = יהוה und ὁ κύριος = Jeſus wird ſchon bei Paulus nicht konſequent innegehalten [5]).

Noch unüberſehbarer faſt war die Menge derjenigen Stellen,

1) 3, 13. 2) Vgl. Apg. 5, 30 (10, 39; 13, 29); Barn. 11, 8; 12, 1. 5; 8, 1. 5; Iren. IV, 10, 2; V, 17, 3 f. (nach Kol. 2, 14); Juſt., Dial. 120. 138 uſw.

3) Vgl. Weizſäcker, S. 285; Schläger in Theol. Tijdſchr., Bd. XXXIII.

4) Vgl. Juſt., Dial. 32. 5) Vgl. 1 Kor. 4, 19.

die man darum als meſſianiſche faßte, weil ſie in der erſten Perſon geſprochen waren. Wie man dazu kommen konnte, zeigt das Schlußverfahren in der erſten Petrusrede der Apoſtelgeſchichte [1]) aufs klarſte. Im Munde des Sprechers erſchienen ſie aus irgendeinem mehr oder weniger ſtichhaltigen Grunde als unpaſſend, alſo, ſo ſchloß man, waren ſie vom Geiſte Gottes oder des Logos inſpiriert und konnten nun natürlich nicht gut anders als aus der Seele Chriſti heraus (ἐκ προσώπου Χριστοῦ) [2]) geſprochen gedacht werden. Sie nahmen alſo die Stimmung, den Seelenzuſtand des Meſſias in einem beſtimmten Augenblick ſeines Lebens vorweg. Eine nicht unbeträchtliche Zahl ſchon der altteſtamentlichen Belegſtellen, die wir in unſeren Evangelien finden, iſt in der 1. Perſon geſprochen. Und ſie wächſt im Laufe der Zeit immer mehr an. Im beſonderen mußten natürlich unter dieſer Vorausſetzung die Pſalmen, die ſchon wegen des vielfach zutage tretenden Leidenszuges auf David nicht paſſen wollten [3]), zur meſſianiſchen Deutung einladen. Wir finden daher auch innerhalb der urchriſtlichen Literatur — wie auch die oben mitgeteilte Liſte zeigt, — kaum aus einem anderen altteſtamentlichen Buch, abgeſehen vielleicht von Jeſaja, ſo viel meſſianiſche Stellen herangezogen, als gerade aus dem Pſalter. Tertullian ſpricht es auch geradezu von den Pſalmen aus: fere omnes Christi personam sustinent, Christum ad Deum verba facientem repraesentabant [4]). Dem nach ihm an Wichtigkeit alle anderen überragenden 22. Pſalm aber charakteriſiert er als totam Christi continens passionem canentis iam tunc gloriam suam [5]). Die Vorſtellung, daß Chriſtus ſelbſt hier rede, bzw. ſinge, bot um ſo weniger Schwierigkeit, als man ſich ihn ja ſchon ſeit Paulus im Anſchluß an die apokalyptiſche Literatur als präexiſtenten Offenbarungsmittler dachte [6]). Die Worte der Propheten ſind alſo danach gar nicht ihre eigenen, ſondern die Worte

1) 2, 25 ff.; 13, 36. 2) Juſt., Ap. I, 36, 2; 38, 1; 49 u. ö.
3) Vgl. Agp. 2, 25 ff.
4) Adv. Prax. 11.
5) Adv. Marc. III, 19; vgl. Alterc. Sim. VI, 22.
6) 1 Kor. 10, 1 ff.; Barn. 5, 6; 1 Petr. 1, 10 ff.; Iren. IV, 20, 12, 4 uſw.

Christi, die er in Voraussicht seines künftigen Lebens im Fleische gesprochen hat [1]).

Aber nicht einmal diese geradezu maßlose Wucherung der messianischen Betrachtungsweise des Alten Testaments konnte allen Ansprüchen des Weissagungsbeweises genügen. Man machte nicht einmal vor der Heiligkeit des alttestamentlichen Textes halt. Man scheute sich nicht, alttestamentliche Schriftworte, um sie den Ereignissen der Geschichte Jesu anzunähern und so die Harmonie zwischen Weissagung und Erfüllung deutlicher hervortreten zu lassen, geradezu zu verändern. Beispiele dafür liefert schon das Neue Testament [2]). Anfangs geschah das natürlich, namentlich wenn vielleicht aus dem Gedächtnis zitiert wurde, unbewußt: Ereignis und Weissagungswort, die vielleicht in stereotyper Verbindung stets zusammen überliefert wurden, mußten unwillkürlich einander angenähert, miteinander ausgeglichen werden. Doch bei dieser unbewußten Anpassung blieb man nicht stehen. Schon die Änderungen, die sich Paulus ziemlich oft mit Worten des Alten Testaments erlaubt, lassen sich nicht immer als bloße Gedächtnisfehler erklären. Um so weniger, als es geradezu zu den von der Weissagungstheologie einfach übernommenen Regeln alexandrinischer Hermeneutik gehörte, daß unter Umständen selbst materiale Änderungen von Schriftworten zu dem Zwecke, ihnen einen neuen Sinn zu geben, erlaubt seien [3]). Der Zweck heiligte auch hier die Mittel. So läßt z. B. Barnabas (12, 2) Moses während der Amalekiterschlacht, wo er durch das Ausgestreckthalten seiner Arme Israel zum Siege verhilft, stehen, während er nach dem Alten Testament saß. Barnabas kam es offenbar bei dieser Änderung darauf an, den Kreuzestypus, den er in jener Situation geweissagt sah, dadurch, daß er Moses stehen ließ, noch deutlicher zu machen.

Ja, damit noch nicht genug: solche Änderungen erstreckten sich

1) Iren. IV, 2, 3; Just., Dial. 98 f.; Ap. I, 36, 38. 49; 1 Clem. 22, 1; 2 Clem. 3, 5; 17, 4; Hebr. 10, 5 usw.; vgl. Wrede s Untersuchungen zum 1 Clem.-Brief S. 78 f.

2) Matth. 27, 9; Mc. 14, 27; Apg. 1, 20; 2, 17; 3, 23; Gal. 3, 13 usw.

3) Siegfried: Philo v. Alexandrien, 1875, S. 176.

ſogar auf die altteſtamentlichen codices ſelbſt. Man verfälſchte geradezu den Text der LXX in chriſtlichem Sinne, indem man entweder durch paſſende Zuſätze den meſſianiſchen Sinn einer Stelle deutlicher und handgreiflicher geſtaltete, oder Bedenkliches einfach korrigierte oder tilgte. Schon Barnabas bietet hierfür (vgl. § 6 der Prolegomena der Ausgabe der Apoſtoliſchen Väter von Gebhardt, Harnack und Zahn) reichliche Belege, deren bekannteſter der Zuſatz ἀπὸ τοῦ ξύλου zu Pſ. 96, 10: ὁ κύριος ἐβασίλευσεν iſt [1]). Wie weit man auch jüdiſche Schriften in dieſer Weiſe „emendierte", iſt ja bekannt, und um das ganze Verfahren zu krönen, erhob man ſchließlich ſogar die Forderung, derartig zurechtgeſtutzte Schriften in den Kanon aufzunehmen [2]). Erſt als ſich die Kirche im Neuen Teſtament einen allgemein anerkannten Kanon rein chriſtlicher Schriften geſchaffen hatte, hörten dieſe Verſuche auf, das Alte Teſtament auch äußerlich — innerlich hatte man das ja ſchon lange durch die allegoriſche Interpretationskunſt und den Weisſagungsbeweis fertig gebracht —, durch Veränderungen ſeines Textes und Umfangs zu einem chriſtlichen Buche umzugeſtalten [3]). Auch bei dieſen Verfälſchungen verfuhr man übrigens in dem guten Glauben, daß die vorgenommene Korrektur notwendig die Urgeſtalt des Textes geweſen ſein müſſe [4]), der nur durch die Juden, um den Weisſagungsbeweis zu paralyſieren, verändert worden ſei [5]). Ja, Juſtin ſpricht ſogar offen die Anſicht aus, daß eigens, um dieſer Gefahr jüdiſcher Verfälſchung vorzubeugen, die prophetiſchen Reden ſo dunkel gehalten worden ſeien [6]). So weit war man davon entfernt, im eigenen Verfahren etwas Unrechtes und ſittlich Anſtößiges zu erblicken! Nicht ohne Zuſammenhang aber mit dieſem Verhalten und Verfahren der Chriſten wird es wohl ſein, daß die Juden ſich um zuverläſſigere und getreuere Überſetzungen des Alten Teſtaments, als die LXX ſie boten, damals mehrfach bemühten [7]).

---

1) 8, 5; vgl. Juſt., Dial. 72, 64. 69; Ap. I, 40, 54; 1 Clem. 42, 5.
2) Vgl. Tertull. de cultu femin. I, 3.
3) Harnack, D. G. I, 327, 1.
4) Juſt., Dial. 73.
5) Dial. 68, 84.
6) Dial. 52, 50.
7) Vgl. Iren. III, 21, 3.

So viel iſt jedenfalls klar, daß der Weisſagungsbeweis ſchließlich wie zu einer Entwertung des hiſtoriſchen Lebens Jeſu, ſo auch in noch viel höherem Maße zur völligen Entwertung des Alten Teſtaments im hiſtoriſchen Sinne führte. Der Gedanke, daß es ſich hier doch um wirkliche Geſchichte und lebendige Perſönlichkeiten handele, verflüchtigte ſich allmählich ganz. Die Träger dieſer Geſchichte und ihre ſowie des Volkes Geſchicke löſten ſich mehr und mehr in weſenloſe, ſchematiſche Typen und Vorausſagungen der meſſianiſchen Zukunft auf. Selbſt das Konkreteſte wird zum weſenloſen Schatten ohne Fleiſch und Blut. Großer Scharfſinn und redliches Sichmühen um Erkenntnis waren hier von einer Methode mit Beſchlag belegt worden, die ſchließlich völlig auf Abwege und in dürre Wüſteneien führen mußte. Und doch iſt — von höherer geſchichtlicher Warte aus betrachtet — die große hier geleiſtete Arbeit nicht als nutzlos zu betrachten: das Chriſtentum konnte, um ſich als Weltreligion durchzuſetzen und ſeine Anſprüche ſicher zu fundamentieren, gerade in Anſehung der Vorſtellungen und Anſprüche jener Zeit gar keines beſſeren Beweisinſtrumentes ſich bedienen als eben des Weisſagungsbeweiſes, wenn dieſer auch ſchließlich im Laufe ſeiner Entwicklung jedes wirkliche, d. h. hiſtoriſche Verſtändnis der Anfänge des Chriſtentums und ſeiner Vorausſetzungen im Judentum und Alten Teſtament völlig zu erſticken drohte.

Als ſchließliches Ergebnis dieſer geſchichtlichen Darſtellung erhebt ſich nun aber unabweisbar das Problem, deſſen Unterſuchung die folgenden Studien gewidmet ſein ſollen: ob die evangeliſche Geſchichte ganz ohne Einfluß vonſeiten des Weisſagungsbeweiſes geblieben ſei.

Folgender Fall nämlich mußte ſchließlich bei der eminenten Bedeutung, die, wie wir ſahen, dieſe ganze Betrachtungsweiſe allmählich gewonnen hatte, mit Notwendigkeit dann und wann eintreten. Man hatte irgendeine altteſtamentliche Stelle als meſſianiſch aufzufaſſen gelernt und beſaß an ihr vielleicht eine gern zitierte Belegſtelle von hervorragender Wichtigkeit und Überzeugungskraft für irgendein Faktum des Lebens Jeſu. Nun aber ſetzte

dieſe Stelle in einem Verſe eine ganz deutlich gezeichnete Situation voraus! Dann war in ſolchem Falle für einen Chriſten jener Tage nach allem bisher Ausgeführten eine beſtimmte Folgerung gar nicht zu umgehen: war er von dem Recht der meſſianiſchen Deutung dieſer Stelle wirklich überzeugt, dann mußte ſich ihm auch mit pſychiſchem Zwange der Gedanke aufdrängen, daß die in der Stelle deutlich vorausgeſetzte Situation auch wirklich in Jeſu Leben eingetroffen ſein müſſe. Eine einigermaßen zureichende ſchriftliche Überlieferung des Lebens Jeſu exiſtierte ja lange Zeit nicht, mündliche Überlieferung aber iſt an ſich freier und beweglicher und anderſeits: die Nichterfüllung einer offenbaren göttlichen Weisſagung mußte natürlich als Nonſens erſcheinen. In ſolchem Falle mußte man ſich alſo einfach innerlich genötigt fühlen, beſtimmte „Tatſachen“ des Lebens Jeſu ohne weiteres auf Grund des Alten Teſtaments zu poſtulieren.

Es gilt nun zu unterſuchen, ob dieſe unbeſtreitbare Möglichkeit, vielleicht kann man ſagen Wahrſcheinlichkeit, innerhalb der evangeliſchen Überlieferung zur Wirklichkeit geworden iſt.

2.

Nachweis von Melanchthonbriefen.

Von

Lic. **Vogt**, Paſtor em. in Halle.

Nach Erſcheinen der Sammlungen im Corpus Reformatorum und in Bindſeils Philippi Melanchthonis Epistolae, consilia etc. Halle 1874 ſind noch ſo viele Briefe von Melanchthon und an ihn einzeln an den verſchiedenen Stellen veröffentlicht, daß, um deren Benutzung zu ermöglichen, ein zuſammenſtellender Nachweis

unentbehrlich ist. Ich gebe daher nachstehend in möglichster Kürze ein Verzeichnis derselben, so wie ich sie bei etwa zehnjährigem Nachsuchen gefunden habe, chronologisch geordnet und nach Bindseils Vorgang mit b c bei der Nummer des C. R. bezeichnet, welcher sie dem Datum nach folgen. Auch sind die im C. R. schon vorhandenen, deren Datum anders zu bestimmen war, an der richtigeren Stelle eingefügt; auch über die in den Briefen erwähnten Personen und Begebenheiten den von Bretschneider und Bindseil gegebenen Aufschlüssen einige weitere hinzugefügt. Insbesondere sind für die Schriftstücke, Reden usw., welche in den späteren Bänden des C. R. abgedruckt sind, Band und Seitenzahl angegeben.

Die Briefe Luthers an M. sind nicht aufgenommen, da sie in den Registern bei de Wette und Enders leicht aufzufinden sind. Dagegen habe ich mir erlaubt, unter den Chiffren Cod. Lund und bzw. Gryphisw. die wichtigen, noch ungedruckten in dem bekannten Handschriftenband der Kirchenbibliothek in Landshut in Schlesien und einem kleineren der Universitätsbibliothek in Greifswald mit aufzuführen.

Von den Abkürzungen bedeutet: Bds = das erwähnte Werk von Bindseil; Bkh = Burkhardt, Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Leipzig 1866. — KAn = Kolde, Analecta Lutherana. Gotha 1883. — Krause = Dr. Karl Krause, Melanchthoniana. Herbst 1885. (Kom. bei Heidler.) — Flem. = Dr. Paul Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons. Naumburg a. S. 1904 (Programm Nr. 291). — de W und End. = die Sammlungen der Briefe, Sendschreiben und Bedenken Dr. Martin Luthers von de Wette-Seidemann und bzw. Enders. — StKr = diese Zeitschrift. — ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — BbKG = die Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte usw. — Ber. = Berichtigung. — Or. = Original. Hiernach werden auch die übrigen Abkürzungen verständlich sein. Die bloßen Ziffern sind im C. R. und bei Bindseil für die Briefnummern gesetzt; bei den übrigen Schriften für die Seitenzahl, bzw. vorher für den Jahrgang.

Zu den Briefen an Spalatin bis n. 1080 finden sich Bd. III.

S. 1266—71 zahlreiche Textberichtigungen, welche hier nicht besonders aufgeführt sind; ebenso zu den übrigen Briefen ebenda S. 1271 f. und 1277 f.

1510—1518.

1510. Epicedion auf Geiler von Kaisersberg, X, 469. Anderes Gedicht zu Wimpfelings Schrift gegen Locher. XX, 765.

n. 2 b. Distichon auf Erasmus X, 470, 3. S. Hartfelder, Praec. Germ. 31.

n. 3. Näheres über die Terenzausgabe XIX, 655.

n. 4. Nach Hartf., PG 55 schon August 1514 erschienen.

n. 4 b. Trauergedicht auf Bebel X, 479, 5. Wieder holt XX 769.

n. 17 b. Hier einzuschalten n. 82 b. 97 c.

n. 25 b. Chr. Scheurl an M. 23. Okt. 1518. Bds n. 2.

n. 28 b. Scheurl an M. Nürnberg 22. Dezbr. Bds 4.

n. 29 b. Brief nebst Gedicht an Peter Burckhardt, vor dessen Kommentar zum Hippokrates ZKG 1898, 79. StKr 1905, 396.

1519.

n. 30. Zur Erklärung der Briefe an und von Erasmus s. Walter Erasmus und Melanchthon. Programm. Bernburg 1877.

n. 30 b. Reuchlin an Pirckheimer über M., 12. Jan. Pirckheimeri opera ed. Goldast.

n. 34 b. Hierher der Brief n. 63. Wittenberg, 18. Febr. 1519. S. Bds S. 3, A. 1 und hier I, S. 147, A.

n. 39 b. Scheurl an M. Nürnberg, 10. April. Bds n. 5.

n. 41 b. Scheurl an M. Nürnberg, 11. Mai. Bds n. 6.

n. 41 c. M. an Wolfgang Fabricius in Basel, 17. Mai. IV, 949.

n. 51 b. M.'s Baccalaureatsthesen, 9. Sept. Krafft, Briefe u. Dokumente, Elberfeld 1876, S. 6.

n. 55 b. M. an Fabian Egner. IV, 950.

1520.

n. 57 b. Bucer an Luther über M. Krafft, Br. u. Dok. 18.

n. 63. M. an Chr. Scheurl. Ins Jahr 1519 zu verlegen s. 34 b.

n. 67b. Scheurl an M. Nürnberg, 1. April. Bds 7.
n. 69b. M. an Johann Vigilius in Speyer, Wilt. 4. April. Krafft, Br. u. Dok. 20.
n. 82b und 97c. M. an Ambrosius Blarer, Tübingen. Bds n. 8 u. 9. Diese beiden Briefe müssen, weil aus T. datiert, noch in M.'s Tübinger Aufenthalt fallen, wie denn auch der ganze Ton der Briefe in eine frühere Zeit weist. Im J. 1520 findet sich um den 26. Juli kein Raum für eine Reise M.s nach T. Seine Reise dorthin 1524 hat nicht bis zum Juli gedauert. S. Schmidt, Melanchthon S. 103—8. Camerarius vita Lipsiae 1566, S. 90—98. Hartfelder, Praec. Germ. 49, A. 2.
n. 97d. M. an A. Blarer. Bds n. 10.
n. 92b. M. an Dominicus Schleupner, Nov. IV, 951.
n. 97e. M. an Kurfürst Friedrich. Bds 11.
n. 95b. Anschlag, die Verbrennung der Bannbulle ankündigend, 10. Dez. ZKG 1897, 76; 1898, 76. KAn 26. Enders, Luthers Briefwechsel III, 18.

1521.

n. 98b. M. an Ambrosius Blarer, 1. Jan. Bds.
n. 100b. M. an Georg Ebner, 12. Febr. Die Vorrede XX, 703, wahrscheinlich erst 1522. ZKG XII, 562. Hartfelder, Melanchthoniana paedagogica, Leipzig 1892, S. 15.
n. 112b. Mosellanus an Heß, 29. Mai. n. 180 hier einzufügen nach III, 1280.
n. 130b. M. an Pirckheimer. Hartfelder, Mel. paed. 16. Krafft, Br. u. Dok. 29.
n. 137b. Nur in den Herbst 1521 paßt der Brief n. 467, welcher dem Stil nach eher von Bugenhagen als von M. verfaßt zu sein scheint. Damals begann in Wittenberg die comunio sub utraque, während der Zeitpunkt für Linck ein kritischer war. S. Hering, Johannes Bugenhagen, Halle 1888, S. 164, A. zu S. 19.
n. 141. Anfang Septbr. ZKG 1897, 314.
n. 150. Berichtigt Kawerau, Briefwechsel des Dr. Justus Jonas. Halle 1884. 1885.

n. 154b. Pellican an M., 30. Nov. Hartf., Mel. paed. 19.
n. 167b. Capito an M., 21. Dez. Hartf., Mel. paed. 21.
n. 180. Siehe n. 112b.

1522.

n. 185b. M. an Dominicus Schleupner. IV, 952.
n. 187. Der Brief ist vom 30. Jan. 1523. ThStKr 1900, 278. Camerarius war wegen Todes seiner Mutter nach Bamberg abgereist, von wo er Anfang Januar zurückkehrte. S. S. 580.
n. 197b. M. an Georg Ebner. XX, 703. Hartf., Mel. paed. 15.
n. 201. Kurfürst Friedrich an Oswaldt. Datum nach Burkhardt, Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Lpz. 1866, etwa 3. März.
n. 203. Ich vermute, daß dieser Brief sich auf den an Agricola n. 478 bezieht und daher erst Ende 1527 anzusetzen ist, da Amerbach erst 1526 nach Eisleben kam. Danach würde er ZhistTheol. 1872, 363 A. 43 noch zu früh angesetzt sein.
n. 213. Zu datieren 10. Juni nach StKr 1897, 796. M.s griechische Monatsberechnung s. XX, 819.
n. 217b. A. Blarer an M., 6. August. Bds 23.
n. 217c. M. an A. Blarer, 14. Sept. Bds 24.
n. 219b. Camerarius an M., Bamberg, 9. Nov. 1522. ZKG 1906, 337.
n. 219c. Camerarius an M., 17. Nov. Ebenda 338. Beide griechisch.
n. 226b. Das judicium de Luthero et Erasmo steht XX, 700.
u. 226c. De missa et utraque specie. Bds 25.
n. 226d. De Statuis. Bds. 26.

1523.

n. 229b. Hierher n. 366 und 504, 24. Jan.
n. 229c. Hierher n. 187, 30. Jan.
n. 250. Instruktion Kurfürst Friedrichs. Ber. Burkh. S. 63, A.

1524.

n. 267. Diesen Brief erwähnt Erasmus S. 67. Nach ihm ist mit dem Philaebus Planodorpius = Eppendorf gemeint.
n. 269. Vorrede zur Textausgabe der Klagelieder ZKG 1893, 83.

n. 279b. M. an Melchior Lindt. Bds 511. Um dieſe Zeit, da es ſich um Begründung der Nürnberger Schule handelt.

n. 282b. Eoban Heß an M. Hartf., Mel. paed. 23.

n. 289. S. 675, Z. 20f. M. meint Luthers Widerſtand gegen die Widertäufer und Karlſtadt, welcher am 27. Sept. des Landes verwieſen war.

n. 295b. M. an Johann Musler in Leipzig. IV, 953.

n. 301. Ber. III, 1282 und Druffel, Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wiſſenſch. 1876, S. 493.

n. 302. Ber. III, 1282, S. 694, Z. 3. Es erſchien zunächſt nur die erſte olynthiſche Rede; abgedruckt XVII, 686f., ſpäter die drei, unter Camerarius Mitwirkung ſ. ebd.

n. 307b. M. an Thomas Blarer. Bds 28.

n. 307c. M. an Oekolampad. Bds 29. Bald nach dem 5. Juli 1524.

n. 307d. M. an Oekolampad. Bds 30. Bald nach Sept. 1524. Farels Pläne „bei dem, zu welchem er ſich begeben hat" — Herzog Ulrich v. Württemberg — ſ. Schmidt, Wilhelm Farel. Elberfeld 1860, S. 5.

n. 313b. M. an Johann Agricola, Katechet in Wittenberg. Bds 485.

n. 313c.d. M. an denſelben. Bds 520. 521.

n. 313e. Pirckheimer an M. Hartf. 134. Pirckheimeri opera ed. Goldast.

1525.

n. 314b und 315. Gutachten für Nürnberg, gehören erſt 1526 nach Hartf. Praec. Germ. 585 n. 113. 114.

n. 316b. M. an Thomas Blarer, 12. Jan. Bds 31.

n. 317b. M. an Oekolampad, 12. Jan. n. 658 gehört hierher nach StKr 1900, 277. Der am Schluß erwähnte Brief Luthers ſteht de W II, 612.

n. 318b. M. an Thomas Blarer, 23. Jan. Bds 32.

n. 325b. Thomas Münzer an M., 29. März. Bds 33.

n. 337. M. an Johann Agricola, 6. Juni. Ber. ZhistTheol 1872, 352.

n. 340b. M. an Wenzeslaus Link, 15. Juni. IV, 953.

n. 344. M. an Camerarius., 16. Juni. Ber. ZKG XXI, 595.
n. 346. M. an Kurfürſt Johann, 6. Sept. IV, 954.
n. 347. M. an Johann Agricola. Ber. ZhistTh 1871, 353.
n. 347b. Gedicht vom 7. Sept. X, 504 n 53. ZhistTheol 1872, 358.
n. 351. 352. M. an Agricola, 16. und 22. Okt. Ber. ebenda 353.
n. 355. Gutachten über Reformationsrecht. Von Förſtemann auf den 7. Sept. 1530 gelegt. III, 1272.
n. 365. M. an Agricola, 20. Dez. 1525. Ber. ZhistTh 1872, 354.

1526.

n. 366. M. an Spalatin. Auf den 24. Jan. 1523 zu legen. StKr 1897, 181.
n. 366b. M. an Peter Ritter in Görlitz, 29. Jan. IV, 956.
n. 367. M. an Agricola, 15. Jan. Ber. ZhistTh 1872 354. n. 405 iſt zweite Hälfte dieſes Briefes.
n. 369. M. an Joh. Agricola. Ebenda. Wohl gleichzeitig mit Luthers Brief. de W III, 92, alſo 18. Febr. 1526.
n. 370. Berichtigt Druffel, Sitzungsber. 1876, 500.
n. 371. M. an Agricola. Ber. ZhistTh 1872, 356.
n. 373b. M. an Melchior Kindt in Nürnberg. Bds 512. M.s Einladung nach Nürnberg zur Einrichtung der dortigen Schule ſ. Camerarius vita 105. v. Soden, Beiträge zur Geſch. der Ref. Nürnberg 1855—64.
n. 374. Adreſſat iſt Ebner. StKr 1897, 181. — n. 521 iſt ebenfalls am 2. April 1526 geſchrieben, ſ. ebenda.
n. 378 Aus Torgau vom 15. April nach III, 1270. Spalatins Hochzeit war ſchon 19. Nov. 1525 geweſen. de W III, 49. Über ſeine Frau Bkh zu de W III. 52. Meurer, Leben der Altväter III. Leipzig und Dresden 1863. Spalatin von Engelbrecht, S. 53.
n. 380. 18. April. Ber. ZhistTh 1872, 356.
n. 381b. Oekolampad an M., 21. Mai. Bds 35.
n. 384b. M. an Agricola, Mitte Juni. Bds 524.

n. 386. Ber. III, 1270. Es handelt ſich um Theodor Reichmann, Lateinlehrer in Altenburg, welcher damals in heftigem Streit mit dem Rat die Stelle aufgab, dann von Heidelberg aus erſt Lehrer in Nördlingen, danach Leſemeiſter in Hirſau, endlich Profeſſor in Heidelberg wurde. Unter ihn n. 569 Se. Leben, ſ. Ztſchr. f. Geſch. des Oberrheins XXII, 570 f., XXIII, 75, 682f.

n. 387. Gehört auf den 24. Juni 1545. Zu Luthers Leiden am 15. Juni 1545 ſ. de W V, 742. Die orthodoxa Tigurinae ecclesiae ministrorum confessio war zur Verteidigung von Zwinglis Christianae fidei expositio gegen Luthers „Kurzes Bekenntnis vom Sakrament“ geſchrieben. Vgl. das Urteil Brücks in ſeinem von Johann Friedrich eingeforderten Bericht CR V, 741.

n. 397. 9. Auguſt. Ber. ZhistTh 1872, 356.

n. 405. S. zu n. 367.

n. 411 und 413. Ber. ZhistTh 1872, 357.

n. 413b u. c. M. an Thomas Blarer. Bds 36. 37 gehören wohl zu einem Brief.

n. 419b. M. an Johann Agricola. Bds 525. Gleichzeitig mit n. 419.

n. 419c. M. an Agricola. Bds 526.

n. 420b. Johann Metzler an M. Hartf., Mel. paed. 23.

n. 428. 26. Dez. Ber. ZhistTh 1872, 357.

1527.

n. 429. 1. Jan. Ber. III, 1283. ZhistTh 1872, 357.

n. 434b. M. an Johann Agricola. Bds 527.

n. 435. Der Brief iſt wahrſcheinlich 15. Febr. 1529 zu datieren. S. Vogt, Bugenhagens Briefwechſel n. 28. Keim, Zellers Jahrb. XII, 572.

n. 436. Nach StKr 1905, 628 erſt 1528 geſchrieben. Vgl. Enders VI, 63.

n. 438b. M. an den Rat zu Zwickau. Z. f. Wiſſ. K. L. 1884, 102. Wahrſcheinlich gleichzeitig mit de W III, 166.

n. 439b. Johann Metzler an M. Hartfelder, Mel. paed. 28.

n. 442. Ber. ZhistTh 1872, 357.

n. 450b. M. an Johann Agricola. Bds 528 und 461 an denſelben — 30. Auguſt — Bds 529.

n. 461c. Eoban Heß an M. 31. Auguſt. Hartf., Mel. paed. 30.

n. 465b. Simon Gognanus an M. Hartf., Mel. paed. 32.

n. 465c. M. an Gregor Bruck. 10. Sept. Bds 41.

n. 465d. M. und Hieronymus Schurf an die kurfürſtlichen Räte in Torgau. 10. Sept. Bds 43.

n. 465e. M. an Jonas n. 484. Ende September d. J. anzuſetzen. Siehe Kawerau, Jonasbr. n. 106 und die hier gleich folgende n. 466. Bkh 122.

n. 465f. M. an Agricola. Sept.-Okt. 1527. Bds 532. Dort zu ſpät angeſetzt.

n. 467? an Wenzeslaus Link. Der Brief kann nicht ſo ſpät geſchrieben ſein, da 1524 der Gottesdienſt in Nürnberg reformiert wurde. Er paßt etwa in die Situation von 1521 und könnte dann auch von Mel. geſchrieben ſein. Siehe StKr 1897, 175. Hering, Bugenhagen 164 Anm. zu S. 19.

n. 467b. M. an die kurfürſtlichen Räte. 9. Okt. Bds 44.

n. 468. Ber. III, 1270. Aureus iſt Johann Gülden, ſiehe de W VI Reg. S. 501. C. R. n. 472. 477. III, S. 15—17. IV, S. 965, n. 16. 18. 19.

n. 468b. M. an den Stadtſchreiber zu Neuſtadt a. Orla. 15. Oktbr. Bds 530. Über die Reformation in Neuſtadt und die Anſtellung Johann Webers aus Uhlſtedt 2572 n. 508 als Pfarrer daſelbſt ſ. Ztſchr. des Vereins f. thüring. Geſch. 1897, 558, hier n. 477.

n. 468c. Antwort des Stadtſchreibers Johann Roth auf vorigen Brief. 16. Okt. Bds 531.

n. 470. Johann Reiffenſtein — Neffe des n. 481 erwähnten — der jüngſte der drei Söhne des Rentmeiſters Wilhelm R. in Stolberg, war damals erſt 7 Jahre alt. S. über die Familie Ztſchr. des Vereins f. Kirchengeſch. der Provinz Sachſen 1906, S. 48.

n. 471. 472. Agricolas Ausſtellungen ſiehe de W III, 197. 215

n. 472b. M. an Kaſpar Aquila. Ende Okt. IV, 957.

n. 474. M. an Baumgartner. 23. Okt. StKr 1897, 179.
n. 474b. M. an Jonas. 28. Okt. 1527. Hierher n. 1346 zu legen.
n. 477. Ber. III, 1270. Über den Wechsel der Pfarrer von Neustadt und Ulstadt siehe noch 482b. 508b. 543b.
n. 479b. M. an Kaspar Aquila. 7. 8. Nov. IV, 957.
n. 479c. M. an Camerarius. n. 558 ist 11. Nov. 1527 zu datieren.
n. 480b. M. an K. Aquila. 12. Nov. IV, 958.
n. 481c. M. an Aquila. Mitte Nov. n. 481b. 17. Nov. IV, 959. 960.
n. 482b. M. an Aquila. 21. Nov. IV, 963.
n. 482c. M. an Johann Agricola. 26.—28. Nov. Bds 533.
n. 484. M. an Justus Jonas, schon Ende Sept. Kaw. Jon. I, 109.
n. 484b. M. an K. Aquila. Etwa 17. Dez. IV, 963.
n. 487. 488. M. an Camerarius und an Spengler. Beide Briefe vom 23. Oktober. StKr 1897, 175.
n. 500b. 1527 ist erschienen: Etliche Spruch, darinn das christliche Leben gefaßt ist. ZKG 1897, 84.

1528.

n. 500c. M. an Spalatin n. 584. 585 sind 4. Jan. 1528 zu datieren, da Circumcisionis statt Conversionis zu lesen ist. Das Bornense negotium ist schon n. 480 erwähnt.
n. 501. Berichtigt Druffel a. a. O.
n. 501b. M. an Kaspar Aquila. 8. Jan. IV, 964.
n. 504. M, an Baumgartner ist am 24. Jan. 1523 zu datieren. StKr 1897.
n. 504b. M. an Aquila. 31. Jan. IV, 965.
n. 504c. Spalatin an Luther und Mel. Bds 47.
n. 505b. M. an K. Aquila. 5. Febr. IV, 965.
n. 505c. M. an Nikolaus Hausmann o. D. Z. k. W. u. k. L. 1884, 53. Versuchsweise hierher gesetzt, da von einem Streite Hausmanns mit einem Amtsgenossen außer dem am

10. Febr. 1528 von Luther erwähnten Paul von Lindenau nichts bekannt ist. (Eine Reise M.s nach Torgau ist freilich in jenen Tagen nicht nachzuweisen.) So auch N. Archiv f. Sächs. Gesch. XI (1890), 48.

n. 508b. M. an Agricola. 2. März. ZhistTh 1872.

n. 508c. M. an Aquila. 4. März. IV, 966.

n. 509b. 8. März n. 436.

n. 519. M. an Camerar, 23. Jan. 1528 zu datieren. StKr 1897, 182.

n. 521. M. an Baumgartner. 2. April 1526 zu legen. Ebenda 181.

n. 527b. Nach End. X, 65 am 2. August 1534 verfaßt.

n. 530b. In diese Zeit scheint auch zu gehören M. an Gregor Brück. ZKG V (1882), 162c. Lucas ist jedenfalls der n. 530 erwähnte Edenberger; siehe auch de W III, 330.

n. 536. Nach Druffel, Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1876, S. 493, am 15. Juni geschrieben. Ebenda Ber. auch zu n. 541.

n. 541b. M. an Aquila. IV, 967.

n. 543. Der Kürschner Melchior Hoffmann hatte 1527 gegen Amsdorf geschrieben, de W III, 251, und war 1528 in Holstein, eb. 294. 309 u. ö. Hering, Bugenhagen 72f.

n. 550b. M. an Aventinus. Sept. Hartf., Mel. paed. 36. Krafft, Briefe u. Dok. 58. Über Aventin Hartf., Praec. Germ. 144.

n. 551. Über Johann Hofmann n. 555. de W V, 387. VI, 668.

n. 554b. Johann Agricola an Luther u. Mel. 23. Okt. Bds 534.

n. 558. 11. Novbr. 1527 zu datieren. StKr 1897, 183.

n. 560. Nach ZKG XIII, 327 ein vom Kurfürsten auf Ersuchen Markgraf Georgs eingefordertes Gutachten.

n. 563b. M. an den Rat zu Neustadt a. Orla. 27. Dez. Bds 535.

n. 565b. Über Seehofer s. BbKG 1905, 49f. 174f.

1529.

n. 578b. M. an Aquila. 14. Jan. IV, 967.
n. 584. 585 ſind vom 4. Januar 1528 zu datieren. III, 1270.
n. 586b. M. an Wolfgang Richard. n. 435 iſt vom 15. Febr. 1529.
n. 587b. M. an Kaſpar Aquila. 20. Febr. IV, 968.
n. 591. Varianten bei Schirrm., Briefe und Akten z. Geſch. des Marburger Geſprächs und des Augsburger Reichstags, 24. — Über Longicampianus und ſeinen Tod Buchwald, Wittenberger Stadt- und Univerſitätsgeſch., S. 55f.
n. 595b. Ökolampad an M. 31. März. Bds 54.
n. 605b. Vorrede znr Ausgabe einiger Pſalmen von Eoban Heß. 30. April. XX, 799.
n. 606 vom 14. Mai. III, 1285.
n. 613b. M. an Jakob Sturm in Straßburg. Bds 55.
n. 613c. M. an Joh. Agricola. 2. Juni. Bds 536.
n. 614. Z. 1 ſtatt N ließ Hispius. Flemming S. 13. Siehe n. 614b.
n. 614b. M. an Wilhelm Reiffenſtein. 4. Juni. IV, 968.
n. 616 vom 2. Juni nach Kaw., Jonasbriefe I, 127.
n. 617b. Johann Agricola an M. 14. Juni. Bds 537.
n. 618b. M. an Thomas Blarer. 20. Juni. Bds 56.
n. 618c. M. an Stephan Vigilius in Augsburg. 20. Juni. Bds 57. Die Schrift: Sententiae veterum scriptorum de coena Domini erſchien erſt 1530. C. R. XXIII, 727. Nach dem folgenden Brief ſcheint ſie aber M. ſchon damals handſchriftlich überſandt zu haben.
n. 618d. M. an Ulrich Wieland in Ulm. 20. Juni. Bds 58.
n. 619b. Ökolampad an M. Bds 59.
n. 620b. Philipp von Heſſen an Luther und Mel. Bds 60.
n. 626b. M. an Kaſpar Müller in Eisleben. Bds 538.
n. 634. Ber. Kaw., Jonasbr. I, 129.
n. 635. M. an Georg Schwarzerdt. Hartf., Mel. paed. 37 aus Tiſcher, Melanchthons Leben. Leipzig 1801. Unächt nach Nik. Müller, Georg Schwarzerdt. Leipzig 1908. S. 201.

n. 639b. M. an Franz Burkhardt. 8. Okt. Schirrm. 376.

n. 640b. M. an K. Aquila. 12. Okt. IV, 970.

n. 640c. Nachschrift zu einem Brief Luthers an Agricola. de W III, 513.

n. 641b. M. an Erhard Schnepf in Marburg. 17. Okt. IV, 971.

n. 642b. Rat zu Koburg an Luther u. Mel. 12. Nov. Bds. 62.

n. 652. Ber. Krafft, Briefe u. Dok. 62. Cäsarius, Dr. jur. in Köln. Sein Brief mit näherer Beschreibung des Todes der beiden Märtyrer. Krafft S. 59. Weitere Briefe von ihm ebend. 150—163. Näheres über ihn S. 61 u. ö.

Band II.

1530.

n. 655 hinter n. 955 zu setzen. StKr 1900, 279. Im Dezember 1530 begleitete Spalatin den Kurprinzen nach Köln, der dort den Protest seines Vaters gegen die Wahl Ferdinands zum König einreichte. Siehe Egelhaaf, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert II, 201.

n. 658. Schon vom 12. Jan. 1525. StKr 1900, 277.

n. 659. Erst Januar 1538 zu setzen. StKr 1897.

n. 661. Nach StKr 1907, 577 schon 1526 verfaßt, als Mantal nach Mühlhausen gehen sollte; siehe Bkh III zum 11. Juli und zu de W III, 122. — Vervollständigt StKr 1878, 125. 1897, 797.

n. 663. Varianten ZKG VI (1883), 424. Kaw., Jon. II, 163. — Im cod. th. 35 der Greifswalder Universitätsbibliothek befindet sich zwischen einem Gutachten Amsdorfs und einem Luthers auch eins, offenbar von Mel. in derselben Egoldschen Sache.

n. 676b. M. an Andreas Ericius, Bischof in Plock. 28. März. v. Morawski, Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissensch. 118. Wien 1889, 24. — Über Ericius s. G. Kawerau, Die Versuche, Mel. zur katholischen Kirche zurückzuführen. Halle 1902, 10. — Deutsch-ev. Blätter 1901 H. III. Erwähnt ist er n. 552.

n. 677b. M. an Franz Burkhardt. Weimar 10. April. Schirrm. 372.

n. 677c. Koburger Entwurf der Konfession IV, 985. Mitte April, auch bei Schirrm.

n. 678. Enders VII, 310. Über den Aufenthalt in Nürnberg siehe von Soden, Beiträge zur Gesch. der Reformation. Nürnberg 1855. S. 332.

n. 678b. Exordium Apologiae IV, 999. 4. Mai nach Schirrm.

n. 679. Niemeyer, Mel. im Jahre der Augsb. Konfession. Halle 1830, hat nach Cölestin als Datum Donnerstag nach Kreuzes Erfindung, das wäre 5. Mai. Verb. Enders VIII, 325.

n. 682. Nach Druffel a. a. O. schrieb Mel. statt Ficinum: pecullam und Z. 2 v. u. Carlstadt st. Stadiaeum.

n. 692. Teilweise deutsch Schirrm., Br. u. Akten 52.

n. 695. Über Gattinares Gesinnungen n. 732. Egelhaaf II, 134. Niemeyer, Mel. im J. 1530, S. 10. Felinus ist Philipp von Hessen, s. S. 119. X, 395.

n. 695b. M. an Franz Burkhardt. Augsburg. Mai. Schirrm. 373.

n. 697b. De potestate clavium. IV, 1002.

n. 698. 1529 hatte Soliman Wien belagert. Egelhaaf II, 115—117.

n. 705 a. E. Die Gesandten von Frankfurt waren schon am 23. gekommen. Schirrm. 398, wo ihre Berichte.

n. 706. Deutsch Schirrm. 49.

n. 707b. Johanns von Sachsen Antwort an die Grafen v. Nassau und Neuenahr. Bds 68. Lat. v. Mel. Deutsch Förstemann, Urkunden I, 224. Walch XVI, 829.

n. 712b. De fide et operibus. IV, 1005.

n. 718. Zum Datum S. 96. Aurifaber bei Schirrm. 39: den Sonnabend vigilia Trinitatis, also 11. Juni.

n. 720b. M. an Luther. Augsburg, 13. Juni. IV, 1008. End. VII, 383.

n. 722. Jonas an Myconius. Vollständig Kaw., Jonasbr. n. 178.

n. 723b. Erzählung der Begebenheiten vom 15. Juni X, 125.

Vom Einzug des Kaisers. Schirrm. 541. Förstemann, Urk. I, 257—263. Walch XVI, 846 u. 870.

n. 726. Den 15. Juni abends nach Schirrm.

n. 726b. M.s Gutachten über Einstellen der Predigten. Bds 72.

n. 728. Die Nachschrift S. 124 gehört zu diesem Briefe. Brieger, Zur Gesch. des Augsburger Reichstags. Programm. Leipzig 1903, S. 9, A. 4.

n. 728b. M. an Justus Menius. Augsburg, 19. Juni. Bds 73.

n. 731 berichtigt n. d. Or. End. VIII, 1. Schluß: Sonntags nach Corp. Christi, also 19. Juni.

n. 734. Die Nachschrift gehört zu n. 728.

n. 735. M. an Georg Schwarzerdt. Hartf., Mel. paed. 38. Unecht nach Nik. Müller, siehe n. 635b.

n. 736. Textverbesserungen ZKG 1881, 289. Enders VIII, 20. Schirrm. 86. — Georg Berbig, Comicirrum Augustae aus Veit Dietrichs Hdschr. Halle 1907, 13.

n. 745. Februarius ist Wolf Hornung, der als Bote diente. Dietrichs Brief hatte M. schon am 26. erhalten. End. Schirrm.

n. 754b. M. an Luther. 30. Juni. Bds 77. Genau ebenso Berbig 15. Bei Schirrm. 101 mit Übersetzung der griechischen Worte und Umstellungen.

n. 755. Verb. Schirrm. 101. Datum Die Petri et Pauli, also 29. Juni.

n. 761. Viele Varianten Schirrm. 135. Bekanntlich stellte M. die Abfassung des Briefes überhaupt in Abrede, daher sie Brieger, Progr. S. 37, für fraglich hält.

n. 763. Nach Kolde, Martin Luther II, S. 594 zu S. 354 von M., aber nicht an Campeggi gerichtet.

n. 763b. Erasmus an M. Freiburg, 7. Juli. Schirrm. 105. Erasmi opera ed. Lugdunensis III, 2. 129.

n. 766. Em. Enders VIII, 88 und Berbig.

n. 769b. Luther an Mel. 9. Juli. Bds 539.

n. 770. Verb. Berbig.

n. 775. In anderer Fassung Schirrm. 96 mit der Überschrift „Ursachen, warumb nicht nutzlich sei, mehr Artikel zu erregen, durch Phil. Melanchthonem."

n. 776 datiert III, 1274, Sonntag nach Udalrici, alſo 10. Juli. In anderer Faſſung Schirrm. 95. Derſelbe gibt auch Ber. der lateiniſchen Faſſung bei Cöleſtin, deren Abfaſſung durch M. nicht zu bezweifeln.

n. 781. Zahlreiche Varianten. Schirrm. 122. End. VIII, 107. Das Verzeichnis in der A. vervollſtändigt B. durch n. 5 Haereses et errores Lutheri ante septennium per Universitatem Parisiensem condemnati, das die der Kaiſerlichen Majeſtät von einigen katholiſchen Lehrern dargebotenen Bücher nach Titeln und Blätterzahl aufführt.

n. 783. Varianten. Enders VIII, 117. Berbig 24.

n. 783 b. IV, S. 1009. n. 35 vom 15. Juli iſt nach Schirrm. von Luther. Siehe Walch XVI, 1195.

n. 786 b. Gerbel (?) an Mel. X, 131.

n. 787 b. Das Stück IV, S. 981 n. 29 iſt nach Schirrm. 147 u. Enders von Luther und Mitte Juli zu legen.

n. 788 b. Antwort Kurfürſt Johanns an den Kaiſer Bds 82. Von Mel. am 18. Juli verfaßt, am 21. 7 dem Kaiſer übergeben. Franzöſiſch StKr 1904, 227.

n. 789. Nach ZKG IX, 297 und Schirrm. 142 a iſt das Datum der 20. Juli. Nach End. S. 126 lag es dem Brief n. 792 bei. Viele Varianten ebenda.

n. 789 b. Ein anderes Gutachten über die Meſſe, von M. dem Kurfürſten von Mainz überreicht, Schirrm. 153.

n. 793. Varianten KAn 143. 1. an Kaſpar Müller mit anderem Anfang. 2. an Luther mit abweichendem Text.

n. 793 b. M. an Franz Burkhardt. 21. Juli. Schirrm. 377.

n. 397 a. Bucers Schreiben an Brück. Schirrm. 353.

n. 798. Mit Varianten bei Schirrm. 349. Schirrm. 250 A. meint, daß hier drei Stücke vorliegen, alle von Mel. verfaßt, aber erſt von Cöleſtin zuſammengefaßt.

n. 800. Nach Förſtem. III, 1274 am 20.—21. Auguſt.

n. 802. Nach Köſtlin, Luthers Leben II ², 630 vom 28. Juli: Peter Weller, End. 808 — ſchon ſei 1525 in Wittenberg, de W II, 615 — 15. Juli von Luther abgeſandt, de W IV, 99 — iſt am 31. noch nicht wieder bei ihm eingetroffen,

IV, 115 — wohl aber in den ersten Tagen des August, ebd. 120 f.

n. 804. Verb, End. S. 142. Berbig S. 23.

n. 807. Um diese Zeit auch IV, 1009, nach Enders 147 und Schirrm. 155, von Luther verfaßt. Ferner Luthers und M.s Bedenken über den Primat des Papstes n. 867 de W VI, 117. Bkh 181. n. 807 b. Auf den 27. Juli gehört n. 762 nach Schirrm. 711.

n. 808. Mit kleinen Weglassungen bei Schirrm. 368. Bei diesem, danach bei End. 157 auch die Quaestiones Z. 9 v. u.

n. 811 b. M. an Schradinus, 29. Juli. IV, 1011.

n. 812. Genau ebenso Berbig 34 und End. 155.

n. 813 b. Veit Dietrich an M., 30. Juli. Strobel, Veit Dietrich 12. Adam, Vita Lutheri 142. Cyprian, Historie der Augsb. Konf. Rostock 1577, 188.

n. 817. Em. Schirrm. 187.

n. 819. Nach ZKG IX, 297 nach dem Gespräch vom 28. Juli dem Kardinal überreicht. Da M. n. 820 um Antwort darauf bitte, könne er die Schrift nicht erst diesem Briefe beigefügt haben. Schirrm. 498 vermutet sogar den 7. Juli.

n. 822 ist nach End. 181, A. 1 nicht an Luther gerichtet. Fehlt daher auch bei Berbig.

n. 824. Verb. nach dem Or. End. 180.

n. 825. Schirrm. 136 hat diesen Brief ganz wie Cod. Goth.; am Schluß possunt ostendi.

n. 827. Nach Förstemann III, 1274 zu n. 849 und 851 gehörig, also vom 19.—20. Okt. Ebenso Berbig; dort auch Var.

n. 829. Ber. Berbig 37. Dort auch der sonst nicht bekannte Brief Agricolas.

n. 835. Nach Schirrm. vom 12. August. Dort Varianten S. 214 zu n. 837 b. 838. 844. 845.

n. 854. Verbesserungen bei Berbig.

n. 856 b. ZKG 1905. 145 gibt Schornbaum ein Gutachten vom 24. August, für dessen Verfasser er M. hält.

n. 857. Nach Schirrm. 291 vom 7. Sept.

n. 859. Nach Schirrm. 136 Mitte Juli, nach Kaw. wie Förſtem.
n. 860. Ber. Berbig 40. Es folgt hier die bisher fehlende Aufzählung der ſtreitigen Punkte; danach das Verzeichnis der zur Verhandlung Beauftragten.
n. 862. Ber. ZhistTh 1842, II 186, n. d. Or. danach d. End.
n. 867 ſ. n. 807.
n. 872. Berbig genau ebenſo.
n. 879. 884. Var. Berbig 45. 46.
n. 886. 887. Verfaſſer iſt nach III, 1276 Otto Beckmann.
n. 889b. Urteil über das Reformationsrecht der Fürſten, 7. Sept. Bds 96.
n. 891. Deutſch Schirrm. 162.
n. 892. Ber. Berbig 47. Nach ihm durch die Überſchrift D. J. J. Jonas als Verfaſſer bezeichnet.
n. 901b. M.s Bedenken über die nicht verglichenen Artikel, 14. Sept. Förſtemann II, 431.
n. 903. Deutſcher Text. Schirrm. 299.
n. 907. Varianten Schirrm. 246. Er vermutet dort Ende Auguſt, 533, A. 2 nach dem 5. Sept. als Abfaſſungszeit.
n. 907b. M. über den Truchſeßſchen Vorſchlag. Förſtem. II, 462, Am Eingang abgekürzt, dann im Text aber vollſtändig Schirrm.
n. 908 vom 21. Sept. nach Schirrm. u. Niemeyer 99.
n. 912b. Die Apologie in der erſten Form. Förſtem. II, 483 lateiniſch, 530 deutſch.
n. 918b. M. an Jakob Micyllus. Bds 541.
n. 928b. M. an den Rat zu Görlitz, 21. Okt. Bds 100.
n. 934. Nach O. Clemen, Forſch. zur brand.-preuß. Geſch. 1908 (XXI), 215 ſpäter verfaßt.
n. 953b. M. an Johann Weber in Neuſtadt. Bds 103.

1531.

n. 955b. Nach StKr 1900, 279 iſt n. 655 erſt hierher zu legen.
n. 956b. M. an den Rat zu Neuſtadt a. Orla, 13. Febr. Bds 542.
n. 961. Var. ZKG VI, 424. Mscr. theol. lat. 40 Gryphisw.

n. 962. Über Linarre Hartf., Praec. Germ. 278. 442.

n. 975. Z. 10. Erzbischof Albrecht war damals in Halle und gab strenge Befehle gegen die Evangelischen. Franke, Gesch. der hallischen Reformation. Halle 1841, S. 102.

n. 977. Die propositiones de justificatione XII, 446.

n. 984. Wiederholt mit Var. Bds 487. Über das Datum End. IX, 21. Zur Sache noch Luther im Tagebuch des Cordatus von Wrampelmeyer n. 1445 ff.

n. 987. Carions Chronikon XII, 706. Unter seinen Weissagungen Weller, S. in P. Altes aus allen Teilen der Geschichte. Chemnitz 1762. I, 251.

n. 988. Z. 7 v. u. Die Sätze de reditibus stehen XII, 686. Haußleiter, Melanchthon-Kompendium. Greifswald 1902, 104.

n. 990. Zur Sache s. n. 1066. Es bezieht sich darauf auch wohl das Bedenken Enders IX, n. 2056.

n. 991 a. Var. Mscr. theol. lat. 40. Gryphisw. — End. IX, 34.

n. 991 b. M. an Johann Weber in Neustadt. Bds 106.

n. 993 b. M. an Bugenhagen. Bds 107. Über Kampanus s. 994 b. S. Vogt, Bugenhagens Briefwechsel S. 107.

n. 994 b. M. an Rothmann in Münster, 21. Juli. X, 132.

n. 995. Ber. Druffel a. a. O.

n. 995 b. Gutachten in einer Ehesache mit Luther. End. IX, 34. de W VI, 120.

n. 997. Über die Gesandtschaft des Gervasius Waim s. Merle d'Aubigné, Ges. der Ref. zur Zeit Calvins, II, 62.

n. 1000. Varianten aus Bugenhagens Hdschr. StKr 1885, 728.

n. 1000 b. M. an Thomas Blarer vor dem 25. August. Bds 108.

n. 1000 c. Julius Pflug an M. Zeitz, 29. Aug. ZKG XII, 188.

n. 1005. Ber. nach dem Or. ZKG XIII (1892), 328.

n. 1005 b. Consilium propter Comitia indicta Spirae. 1531 Crucis (15. Sept.) aus Bugenhagens Hdschr. ZKG 1905, 152.

n. 1005 c. Johann Agricola an M., 21. Sept. Bds 543.

n. 1013b. M. an Wilhelm Reiffenſtein. IV, 1013.
n. 1025b. M. an Chriſtian Beyer. 1531/32. BbKG I, 217.
n. 1032. Bugenhagen war im Januar nicht in Wittenberg, alſo iſt das Datum wohl anders anzuſetzen.
n. 1036. Über Gaurinus n. 1051. 52.
n. 1037. Die Zuſammenkunft der beiden Kurfürſten n. 1040. Egelhaaf II, 218 a. E. — Die Sätze de poenitentia XII, 507 n. 43.
n. 1039. Spalatins Datierung iſt zu beanſtanden, da auch im April Bugenhagen noch nicht in W. war. Auch konnte damals ſchwerlich von einer Flucht der Türken die Rede ſein. Egelhaaf 217. — Bonaventura = Fulfleiſch.
n. 1040. Nach Schmid, Die ſäkulariſierten Bistümer Deutſchlands, II, Gotha 1858, war Richard von Greiffenklau ſchon am 13. März 1531 geſtorben!
n. 1044. Weiteres über die Verhandlungen über das Brüderkloſter ſ. ZhistTh 1861, 591. Vogt, Bugenhagenbriefe zu n. 47 vom 26. April 1532.
n. 1046b. Gutachten von M. und Luther, mit Bemerkungen Bugenhagens, daher im Mai geſchrieben. de W IV, 281. Ber. Bkh 196. End. IX, 185. — n. 1047 vom Mai nach III, 1271.
n. 1050b. Gutachten mit Luther. Bkh 196. End. IX, 183.
n. 1057b. M. an Ambroſius Blarer, 1. Juni. Bds 543b.
n. 1066b. Rat von Nürnberg an die Wittenberger (16. Juli). KAn 172. End. IX, 207.
n. 1066c. Julius Pflug an M., 30. Juli. Cod. Lands. 113.
n. 1068b. M. an Georg Vogler, 2. Auguſt. X, 133.
n. 1068c. M. an Joachim von Brandenburg. Bds 113.
n. 1068d. M. an den Rat zu Reval, 8. Auguſt. ZKG II, (1878) S. 136.
n. 1072b. Schnepf an M., 22. Aug. Cod. Lands. I, 222.
n. 1074. S. 610. Die Antwort Joachims nach Helts Konzept. Krauſe, Melanchthoniana 79.
n. 1081. Vom 25. Okt. nach Kawerau, Verſuche zur Rück-

gewinnung M.s, S. 78, A. 20. — Das Widmungsſchreiben zum Römerbriefkommentar n. 1076.

n. 1081b. M. an Andreas Cricius, 27 Okt. Teodor Wierzbowski, Matergaly do Dziesjów Pismiennictwa Polskiego I. Warszawa 1900, 41. Deutſch von Kawerau, Deutſch-ev. Blätter 1901, 154.

n. 1083b. M. an Peter Ritter in Görlitz. IV, 1014.

1533.

n. 1089b. M. an Kaſpar Aquila. IV, 1014.

n. 1094b. Gutachten an den Rat zu Bremen, mit Luther, Bugenhagen und Jonas, 27. Febr. Bugenhagenbriefe n. 48.

n. 1098b. M. an Johann Rivius. IV, 1015.

n. 1104b. Rat von Nürnberg an Luther u. M., 8. April. KAu 185. End. IX, 288.

n. 1108b. M. an Cochleus, 25. April. Bds 117.

n. 1110b. M. an Johann Rivius. IV, 1018 und 1112b. M. an denſelben ebd.

n. 1116. Gutachten betr. das Konzil. de W IV, 458. III von M.s Hand. Bkh 214; ſ. End. IX, 312.

n. 1117b. Latomus in Paris an M., 24. Juni. StKr 1902, 142. Der Brief erwähnt n. 1120.

n. 1118b. M. an Herzog Friedrich von Liegnitz, 25. Juni. IV, 1019. Ber. Flem. 13.

n. 1118c. M. an die Brüder in Herford, 4. Juli. Bds 118.

n. 1119/20. Königin Margarete hatte die Abweſenheit ihres Bruders und deſſen Bündnis mit Heinrich VIII. gegen den Papſt benutzt, um ihren Almoſenier Gerard Rouſſel — da die Sorbener Kirchen verſagten, — im Louvre predigen zu laſſen, dann auch mit Kranz' Zuſtimmung zwei Kirchen bekommen. Merle d'Aubigné, Geſch. der Ref. in Europa z. Z. Calvins. Elberfeld 1864. II, 127. 256. 262. 267. Die Verweiſung Bedas aus Paris ebd. 141—49. 257.

n. 1121b. M. an Hieronymus Wittich. IV, 1020.

n. 1124. Nach Kawerau Jonasbr. 1539 verfaßt.

n. 1127b. M. an Johann Dantiscus, Bischof von Kulm, 5. Sept. Bds 544. S. Kawerau, Versuche, M. zurückzuführen, S. 6. 19.

n. 1129b. M. an Christoph v. d. Planitz, 19. Sept. GKWKL 1884, 48.

n. 1130b. Rat zu Nürnberg an die Wittenberger, 27. Sept. KAn 190. End. IX. 337.

n. 1132. Nach End. IX, 341 vom 30. Sept.

n. 1142b. M. an Johann Naevius, 8. Nov. IV, 1021.

n. 1143b. M. an den Rat zu Zwickau, 22. Nov. N. Archiv f. sächs. Gesch. 1890 (XI) 65. — Johann Natter aus Lauingen, Rektor in Zwickau, 1522—29, 1525 mit Anna Roßteuscher dort verheiratet, studierte dann mit 4jährigem Stipendium von dort Medizin in Witt. — imm. 26. Jan. 1530. — Buchwald, Witt. Stadt- u. Universitätsgesch. 34. 79. 85. 89 — wurde im Nov. 1534 Stadtphysikus in Zwickau.

n. 1144b. M. an Sebastian Heller, 30. Nov. IV, 1022.

n. 1157b. Hierher gehört n. 2601 nach Löschе, Matthesius II, 229, da Egranus im Juni 1535 starb.

1534.

n. 1157c. Rat zu Kitzingen an Luther und M. StKr 1899, 111. End. IX, 371.

n. 1166b. Osiander an M., 15. Febr. BbKG 1905 (XI) 183.

n. 1175b. Bescheid M.s auf ein Schreiben Heinrichs v. Einsiedel. Kopp, Kleine Nachlese I, 167. 170. Albert, Briefwechsel 87.

n. 1182b. M. an Johann Metzler in Breslau, 30. April. IV, 1024.

n. 1191. Vervollständigt Druffel, Sitzungsb. der Münch. Ak. 1876, 505.

n. 1192b. M. an den Rat zu Zwickau, 24. Mai. N. Arch. f. sächs. Gesch. 1890, 66. — Georg Thurmann, imm. Witt. 11. Juni 1531 — schreibt von da an St. Roth in Stipendienanliegen, 6. Juli 1533 und 26. März 1534. Buchw., Witt. St.- u. Univ.-Gesch. 103. 117 wurde 1538 zur Einrichtung

der Universitätsbibliothek nach Kopenhagen berufen, kehrte aber bald nach Zwickau zurück. Vogt, Bugenhagenbriefe 167. Bkh 300.

n. 1193. M. an Johann von Laski, Mai, bei Wierzbowski s. n. 1181 b.

n. 1194. Druffel a. a. ber.; das Datum der 12. Juni.

n. 1195. Über Baduel, Merle d'Aub. II, 288 — 96, Herm. III, 190. 199.

n. 1197. Helt schreibt am 1. Juli, daß M. ihm versprochen, an Fürst Joachim zu schreiben. O. Clemen, Helts Briefwechsel n. 106.

n. 1201 b. M. an Johann Ruell, 8. Juli. Bds 545.

n. 1205. B. S. 765 ist nicht von M., sondern von Bellay aus M.s und Bucers Gutachten mit Hinzufügung eigener Ideen komponiert. Darauf bezieht sich wohl M.s Äußerung n. 1336. Schmidt, M. 269. — Über die Verhandlungen Merle d'A. II, 291 f. Die Aneignung des Gutachtens seitens des Königs ebd. Kap. 36, hier n. 1378. 80. Über die ganzen Einigungsbestrebungen des Königs, Schmidt, ZhistTh 1850, 25.

n. 1206 b. Jonas an M., 1. August. Kawerau, Jonasbr. n. 254.

n. 1207 b. Georg von Anhalt an M., um den 4. Aug. Kaw., Jonasbr. II, 355.

n. 1208. Kaw. I, 273 vermutet, daß dieser Brief Ende Januar 1538 verfaßt sei. Auch Bkh bemerkt, daß Jonas 1538 Januar bis Fastnacht in Zerbst war.

n. 1229 b. Das Gutachten de W IV, 570 vom 17. Dez. ist nach KAn 201 von M. verfaßt. Luthers Anweisung für M. End. X, 91.

n. 1236 b. M. an Sebastian Heller IV, 1025.

n. 1237 b. Judicium ad Spalatinum missum, 1534. Bds 519. Ber. ZKG VI, 424. Mscr. theol. lat. 35 Gryphisw.

1535.

n. 1240. Bischof Cricius in arce Polithinia an M., 10. Jan. Cod. Land. I, 97. Deutsch deutsch-ev. Blätter 1901, 164.

n. 1244b. M. an Kurfürſt Johann, 31. Jan. Bds 122.
n. 1244c. Bucer an M., 31. Jan. Bds 123.
n. 1246b. M. an Nikolaus Oehmler IV, 1026.
n. 1251 Em. Mscr. th. Gryphisw. n. 35.
n. 1253. Vervollſtändigt X, 134.
n. 1256b. Albrecht von Preußen an M., 14. Febr. Nur im Auszuge bei Faber, M.s Briefe an Albrecht, Herzog von Preußen. 1817, S. 10.
n. 1257b. Philipp von Heſſen an M., 15. Febr. ZKG 1880, 140.
n. 1261b. Luther und M. an Johann Friedrich. Von M.s Hand. Bkh 230.
n. 1262. Über die Plakate und deren Beſtrafung. Merle d'Aub. Buch IV, Kap. 9—12. Herminj. III, 225, 266. — Den Brief ſchickte Sturm zunächſt an Bucer, ſ. ebd. 270. — Über Voräus n. 1279. 80, 1307. Schmidt, M. 275. Merle d'Aub. IV, 359f. 377.
n. 1265. 66. Em. Mscr. th. Gryphisw. 33.
n. 1266b. Bucer an Bullinger. X, 135, S. 139. Die Vorwürfe, die M. und Bucer in Frankreich gemacht werden ſ. Herminj. III, 344.
n. 1266c. M. an Wilhelm Reiffenſtein, 12. April. IV, 1027.
n. 1267b. Biſchof Cricius an M., 14. April. Cod. Land. I, 97. Deutſch deutſch-ev. Blätter 1901, 166.
n. 1273b. M. an Graf Iſenburg, 8. Mai. X, 147.
n. 1275. Richtiges Datum 23. April. Herminj. III, 3070, 1. — S. 875, Z. 12 v. u. Der irrgläubige Franzoſe war der Savoyer Claudius d'Aliodi, der die Gottheit Chriſti beſtritt. Herm. III, 172 A. 1—3 und 308 A. 5; a. n. 1282b.
n. 1279. Ortsunterſchrift: Ex oppido Guysc. Nanni. Bayard. Herm. III, 300. — Zu 1280 ſ. Merle d'Aub. IV, 368. 371.
n. 1280b. M. an eine Witwe, 4. Juli. Bds 127.
n. 1282b. Johann Sturm an M., 9. Juli. IV, 1029. Erl. Herm. III, 306.

n. 1283. Ergänzt IV, 1033. — n. 1287 lateiniſch. X, 148 und Bds 129.

n. 1288b. Johann von Laski an M., 31. Juli. Wierzbowski S. 50. S. n. 1081b.

n. 1291b. M. an Bucer, 1. Auguſt. Bds 130.

n. 1306. Die beifällige Aufnahme dieſes Briefes bei Franz I. ſ. Herm. III, 364. 344, A. 12.

n. 1319. Z. 13 l. Medlero. Zu den Disputationen ſ. XII, 479; XXIII, 488; XXVIII. Buchwald, Witt. St.- u. Univ.-Geſch. n. 129.

n. 1337b. M. an Chriſtoph Koler in Nürnberg, 4. Okt. Bds 133.

n. 1343 vgl. 41. Als engliſcher Geſandter wird ſonſt nur Robert Barens genannt. Über den Juriſten Chriſtoph Blank (Pluncus) ſ. Kawerau Agricola 13. Er hatte wohl die Gehälter auszugeben.

n. 1345b. M. an den Rat zu Augsburg, 18. Okt. Bds 135.

n. 1346. Nach StKr 1897, 175 von 1527.

n. 1368. Vat. Bibl. Gryph. Mscr. th. 55.

n. 1372. Erl. End. X, 279.

n. 1374b. M. an Bucer, 11. Dezbr. X, 149.

n. 1383b In dieſem Jahre (?) M. an Johannes Cellarius StKr 1905, 403.

Band III.

1536.

n. 1387. Vervollſt. Bkh 243.

n. 1387b. M. an Kaſpar Aquila IV, 1035.

n. 1391b. Hier ſchließen wir an das Konzept einer Bittſchrift von M.s Hand ZKG 1882, 163.

n. 1400b. M. an K. Aquila in Saalfeld, 10. Febr. IV, 1035.

n. 1403b. Georg von Anhalt an M., 22. Febr. Cod. Land. I, 69.

n. 1406. Z. 4 v. u.: Die Allegorie X, 549, n. 133; ſ. noch n. 1493. Das Gedicht von St. Georg ſcheint nicht erhalten.

Iſt noch erwähnt im Briefe von Fricius an Laski StKr 1897, 804.

n. 1407 b. M. an Franz Burkhardt, 19. März. Schirrm. 375.

n. 1418 b. Philipp von Heſſen an M., 6. Mai. ZKG IV, (1881) 141.

n. 1421. S. 69, Z. 7. M. über die Skeptiker XXI, 344. 349. — Z. 2 v. u. Stephani Doleti Dialogus de institutione Ciceroniana adversus Erasmum, der in ſeinem Ciceronianus die Überſchätzung Ciceros zu mäßigen ſuchte S. II, 165. 972. M. ſchätzte Erasmus als Stiliſten ſehr hoch I, 1016 bis 1118 — S. 70, Z. 1. Mit Zoilus Homeromastix beſchäftigt ſich M. X. 692.

n. 1429. Cod. Wern. Zd. 82 hat als Datum den 29. Mai 1536, andere Unterſchriften u. L. A.

n. 1429 b. M. an Philipp von Heſſen. 29. Mai. ZKG 1881, 143.

n. 1431. 1539 zu datieren. Cod. Gryphisw. n. 35.

n. 1434 b. 5. Juni iſt anzuſetzen n. 1494 mit dem Begleitſchreiben Bds 147.

n. 1447 b. M. an Wolfgang Bock. IV, 1036.

n. 1457 b. M. an Juſtus Jonas. 18. Auguſt. IV, 1037. Siehe noch de W VI, 518 ab.

n. 1458 iſt den 6. Dezbr. zu legen. Enb. V, 137. Bkh 271. Kaw., Jonasbr. I, 245. n. 1459 b. M. übers Konzil. Bds 145.

n. 1466 b. Aufzeichnungen und Briefe von Cordatus über die Sache KAn 264. 270. 277. Ratzebergers Erzählung IV, 1037.

n. 1469. St. Vocásstus I. Vorässtus ſ. n. 1263. 1283. 83 b. 1308. Clemen, Helts Briefwechſel n. 164.

n. 1471. M. an Joachim Vadian in St. Gallen. 6. Okt Bds 146.

n. 1480. Johann Freder aus Köslin ſiehe X, 362; Wendelin Gyrrich aus Neurieb ſiehe Enders XI, 116. Johann Saxo aus Hattſtedt in Holſtein — Luthers Koſtgänger; ſiehe Vogt, Bugenhagenbr., S. 152 — erhielt die Stelle. Über ihn und Gyrrich ſiehe auch Haussl. Mel. Comp. 37.

n. 1489. 28. Novbr., nach Bkh 270. Em. de W VI, 176. Enb. XI, 128.

n. 1493. Über die beiden Gedichte siehe n. 1406. Die Disputation Haussl. Mel. Comp. 29.

n. 1494. Nach Bkh 303 vom 5. Juni. Vollständig abgedruckt ZhistTh 1858, 560. Bds 147. — n. 1496b. Hier n. 1458.

n. 1497b. M. an Johann Beichling. 8. Dez. ZKWK 1884, 48.

n. 1510b. M. an Franz Herzenberger in Sagan. IV, 1038.

n. 1513b. M. an Konrad Heresbach. Bds 151. Das Gutachten Bds steht richtig datiert IX, 267.

n. 1513c. M. an Franz Burkhardt verlegt Schirrm. 373 vermutungsweise auf 1536.

1537.

n. 1514b. M. an Nikolaus Demler in Mansfeld. 4. Jan. IV, 1039.

n. 1518b. M. an Camerarius. 20. Jan. Bds 153.

n. 1520. Dieser Aufsatz ist wörtlich aufgenommen in die Epitome philosophiae moralis, welche zuerst 1538 in Straßburg gedruckt erscheint. XVI, 85—105. Es sind dort nur einige Sätze hinzugefügt: XVI, 92 Z. 10—13 v. u. hinter III, 247 justitiam. Hinter ecclesia III, 252 Z. 9 folgt XVI, 97 Z. 1 v. u. ut postea latius dicam. Dann XVI, 104 Z. 6 v. u. bis 105 Z. 11 hinter Evangelio III, 258, Z. 7 v. u. — Am 9. Sept. 1539 schreibt M., er habe seinen libellus de ecclesia eine Erörterung über die Pflicht der Fürsten, die Mißbräuche abzustellen, hinzufügen wollen, aber die Marktzeit habe gedrängt. Am 12. Oktober dagegen, III, 803: Legisse te arbitror brevem disputationem a me editam de officio Principum. In fine queror de neglectione scholarum. 12. Nov. 1539 erwähnt er ein libellum de Principum officio, welches Georg Major übersetzt habe; s. auch S. 924. Es ist nach III, 701, A. 1 die für Lorenz Zoch geschriebene Rede, welche XI, 431 abgedruckt ist. Danach ist sie in jener Zeit verfaßt. —

Über die Abfaſſungszeit unſeres Aufſatzes weiß ich daraus nichts zu entnehmen.

n. 1526b. Albrecht von Preußen an M. 18. Febr. Nur Auszug Faber 10.

n. 1531b. Gutachten der Theologen auf dem Konvent zu Schmalkalden IV, 1040.

n. 1540. Nach End. XI, 211 ſchon 28. Febr. S. dort Erl.

n. 1548. M. und Jonas an den Rat zu Zwickau. Kaw., Jonasbr. II, 360. Hartf., Mel. paed. 41 m. Anm.

n. 1555b. M. an Erhard Schnepf. 12. April. IV, 1047.

n. 1566. Z. 3 v. u. Jean Alberge, kam ſpäter in Streit mit Calvin. Herminj. VII, 360.

n. 1573. Nach Köſtlin, Luther II², 675 ſpäteren Datums.

n. 1586. Über Dr. Magenbuch KAn 50f.

n. 1587. Über dieſen Brief ſpricht M. häufig. S. 399 an Dietrich. 407 an Oſiander. 421. 427. 488. 496. 506f. 683. 733. Kaw. bezieht darauf auch C. R. XXIII, 637. 639. D. ev. Bl. 1901, 162. 246. Verſuche zur Rückgewinnung M.s 36. Cochläus mißbilligte dieſen Brief aufs höchſte, ebenſo wie die Verhandlungen des Ericius. ZKG XVIII, 276. Auch Nauſea und Fabri tadelten ihn. Verſuche 40f. Sadelets Verteidigung dagegen D. ev. Bl. S. 248. — Meinung in Wittenberg darüber Buchwald S. 130, Luthers in Förſtemann-Bindſeils Tiſchreden III, 390. 274.

n. 1590. Die Rede, überſchrieben De concordia etc. ſteht XI, 330, S. 388, Z. 11. Nach X, 715f. hatte Milichius am 16. Nov. 1536 als Dr. med. promoviert.

n. 1591. Z. 16. Matthias Garbitius ſ. nach S. 421. n. 1615. 1616. 1617. 1621.

n. 1599. S. 400, Z. 4. Der Genoſſe Servets war Claudius von Savoyen. Trechſel, Antitrinitarier I, 56. Der Verdacht, daß Geiſtliche der franz. Schweiz von ihm angeſteckt ſ. C. Pl. a. a. O.

n. 1602 wiederholt Bds 546.

n. 1604. M. an den Rat zu Augsburg. 10. Sept. Bittet um ein Stipendium für Lemnius. Bewilligung desſelben 1. Febr. 1538. KAn 311. 318.

n. 1606 b. Albrecht von Preußen an Mel. 21. Sept. Nur Auszug Faber S. 10.

n. 1611. S. 416, Z. 12. Die auf Schenk zielende Rede de cuculo XI, 335.

n. 1624 b. Veit Dietrich an M. 27. Okt. ZKG V, 162.

n. 1625 siehe auch n. 1635. Prolunus war nach Krause, Mel. 83, Johann Frank aus Burgtonna, Schulmeister in Gotha.

n. 1628. Die Niederlage Katzianers s. Egelhaaf 325.

n. 1629 b. M. an Thomas Blarer. 16. Nov. Bds 157.

n. 1638 b. M. an den Kanzler Johann Fries. IV, 1048.

n. 1638 c. Bullinger an M. Bds 160.

1538.

n. 1644 b. Hierher gehört n. 659.

n. 1644 c. Christoph Hofmann in Jena an M. 4. Jan. ZKG 1908, 387.

n. 1645. Michael Braccetto war Weihnachten 1537 in Wittenberg und schlich sich in M.s Vertrauen ein. Er trug einen Brief M.s an Sadolet bei sich, der wohl gefälscht war, da M. am 30. März — an Camerarius — leugnet, an S. geschrieben zu haben. Nochmals bei M. eingeschmeichelt, wird er auch den an die Venetianer n. 1831 gefälscht haben. Kaw., Vers. zur Rückgewinnung M.s 39. Auch Ellinger, Mel. 361, vermutet, daß Br. von M. irgendein Gutachten extrahiert habe, welchem er erst die Form eines Schreibens an den Senat gegeben habe. Andere Vermutung Benrat, ZKG 1877, 470. StKr 1885, 10.

n. 1646 b. Hierher gehört II, 677 nach Kaw.

n. 1647 b. Um diese Zeit M. an Georg Karg. Bds 509. Am 14. Februar war K. aus der Haft entlassen, n. 1653. Die Ursache seiner Haft de W V, 94. 97. Ber. ZKG V (1882), 97.

n. 1648 b. M. an Johann Cellarius. 16. Febr. IV, 1050, Z. 5 v. u. Dionysius Melander s. Köstlin, Luther II ², 324. 482.

n. 1662. Über die Zusammenkunft in Braunschweig siehe schon S. 509. 511 f. de W V, 104 f. Egelhaaf 327.

n. 1663. S. 507. Die päpstliche Kommission siehe Egelhaaf 323. Katzianer n. 1628. Kaiser Karls Instruktion an Held Egelhaaf 328. Die Einigung mit Frankreich fand erst im Juli statt, ebend. 338. Siehe n. 1699.

n. 1663b. M. an Gabriel Zwilling. 3. April. Bds 162.

n. 1683. Die Widmung gilt nach Kaw. dem Vater Jonas, nicht dem Sohn.

n. 1684b. M. an Joachim Camerarius. Mai. Druffel, Sitzungsber. 1876, 510.

n. 1684c. Julius Pflug an M. 4. Juni. ZKG XII (1891), 182.

n. 1686. 1687. Der Kanzler der Universität weigerte sich, die Promotionen zu rektifizieren, da die Lossagung vom Papst dies unmöglich mache. Camerarius vita Mel. 162.

n. 1692b. M. an Sebastian Heller. 2. Juli. IV, 1050.

n. 1698. 1555 zu legen, da es sich um die am 28. April 1555 erfolgte Geburt des Prinzen von Jülich handelt. Wolters, Konrad Heresbach 56.

n. 1701b. Jakob Sturm an M. 28. Juli. Bds 547.

n. 1702. Andreas siehe n. 1759. — Der Herzog von Geldern starb am 30. Juni. Egelhaaf 344. 336. — Ungünstigeres berichtet Chyträus über Christoph von Oldenburgs Verhalten in Kopenhagen siehe Egelhaaf 279. — Der Kampf in Westfalen auch Bugenhagenbriefe n. 74 in.

n. 1707b. M. an Baumgartner. 8. August. Bds 163.

n. 1710b. M. an den Rat in Freiburg. 21. August. Bds. 548.

n. 1713b. M. an den Rat zu Augsburg. 30. Aug. BbKG VI, 120. Siehe n. 1713. Bds 305. de W VI, 206.

n. 1714b. Heinrich Bullinger an M. 31. August. Bds 164.

n. 1719. Mit den von Philipp von Hessen proponierten Veränderungen abgedruckt. Bds 165.

n. 1720. Peter Tasch an Georg Schnabel. Das deutsche Ori-

ginal abgedruckt in ZhistTh 1858, 603, siehe Bds 166. Lenz, Briefwechsel Bucers I, 320.

n. 1722b. Rat von Augsburg an M. 12. Sept. W. Germann, Dr. Johann Forster, S. 317.

n. 1725b. M. an den Rat zu Augsburg. 25. Sept. Ebend. S. 318.

n. 1747. Exarata manu Philippi sagt Hamelmann. Der Brief auch Richter, Kirchenordnungen II, 489. Datiert 8. Nov. 1539.

n. 1748. Am 8. November war Minden in die Acht erklärt, siehe S. 609 f. Egelhaaf 342.

n. 1753. Bucer war vom 12.—20. Novbr. in Wittenberg, besonders zu einer Unterredung mit Carlowitz, predigte auch mit Luthers Beifall. Lenz, Briefwechsel I, 53. Lauterbach, Tagebuch ed. Seidemann 172. Siehe n. 1762—1764.

n. 1753b. Auf den 23. gehört n. 1768. IV, 1051 n. 71.

n. 1754. S. 611, Z. 20—28. Nach dieser Regel wird verfahren V, 307. — Die hier beantwortete Anfrage des Herzogs gibt Faber S. 19.

n. 1759 gehört auf den 21. Sept. 1538. Flemming 13.

1539.

n. 1761b. M.s Widmungsschreiben zu Crodelius Grammatik. Hartf., Mel. paed. 54.

n. 1765. Zur A.* Erich hatte nur seiner Frau evangelischen Gottesdienst gestattet, sowie die Einführung der Reformation in Hannover und Göttingen. Erst nach Erichs Tode führte Elisabeth sie im Lande ein. Egelhaaf II, 359. Köstlin, Luther II ^{2}, 422.

n. 1770b. M. an Elisabeth Brome in Frankfurt. 20. Jan. Bds 549.

n. 1770c. M. an Mathäus Auctus. 20. Jan. IV, 1051.

n. 1770d. M. an Andreas Osiander. 30. Jan. IV, 1052.

n. 1774. Z. 3. Johann von Wesel, von Christian II. wider Willen des Kapitels zum Erzbischof von Lund gemacht, verließ dann mit ihm das Land und trat in Karls V. Dienste. Dieser

verſchaffte ihm das Bistum Konſtanz, wo er 1548 ſtarb. Siehe n. 1892. Egelhaaf 345. Münter, Kirchengeſchichte von Dänemark III, 116—120. Über die Verhandlungen in Frankfurt Egelhaaf a. a. O.

n. 1775. Z. 9 v. u. Über die drei Reden ſiehe n. 1781, S. 647.

n. 1775b. M. an Nikolaus Brome. Bds 170.

n. 1780-1781 ſiehe n. 1775. Urbanus Regius Gutachten Uhlhorn, Urb. Regius. Elberfeld 1861, 328.

n. 1783. Ber. KAn 339.

n. 1784b. M. an Capito. 18. März. Bds 173.

n. 1792. M. erwähnt dies Schreiben und deſſen Aufnahme de W V, 216.

n. 1808. Über Magnus ſiehe Egelhaaf 360.

n. 1812b. M. an N. N. 22. Mai. IV, 1054.

n. 1818b. M. an Amsdorf. 6. Juni. ZKG II, 138.

n. 1819. S. 719. Lincks Brief wiederholt mit Var. Bds 178.

n. 1820b. M. an Nikolaus Amsdorf. 23. Juni. ZKG II, 139.

n. 1821b. M. an Georg Karg. 24. Juni. Bds 176 ber. ZKG V, 175.

n. 1824. S. 727 Z. 4 v. u. Die Schrift de anima XIII, 1.

n. 1826. Zum Datum: Bugenhagen kehrte erſt am 3. Juli zurück.

n. 1827b. M. an Katharina Metzler in Breslau. 2. Juli. ZKWKL 1884, 49.

n. 1827c. Eoban Heß an M. 2. Juli. Bds 179. Hartf., Mel. paed. 56.

n. 1829b. M. an Sebaſtian Heller. 9. Juli. IV, 1055.

n. 1830b. M. an Henning von Holſtein. 17. Juli. Bds 180.

n. 1831. Siehe zu n. 1645.

n. 1832b. M. an Camerarius. Juli. Druffel, Sitzungsber. 1876, 511.

n. 1837b. M. an Sebaſtian Heller. 13. Aug. IV, 1055.

n. 1837c. M. an den Rat zu Altenburg. 15. Aug. X, 151.

n. 1838b. Albrecht von Preußen an M. 24. Aug. Nur Auszug Faber S. 25.

n. 1838c. M. an den Rat zu Oschatz. 25. Aug. IV, 1656.
n. 1846b. Quittung M.s. Bds 181.
n. 1849. Bernard „der Ebreisch Mann, der Karlstadts Magd gefreit", de W II, 310, diente öfter als Bote, siehe hier S. 91. 774. KAn 236.
n. 1852. Varianten von Neudecker III, 1278. Der Kurfürst sendet dies Schreiben an die Wittenberger Bkh 332, die aber abraten, das Gesuch zu erfüllen n. 1865 = de W V, 213; siehe schon Luthers Brief ebend. 211.
n. 1856. Ber. n. d. Or. Kaw., Jonasbr. I, 371. Über Pfeffinger Kaw. n. 451.
n. 1862. Nach Kaw. 9. Okt. 1540. Z. 5. Agricolas Brief an Luther. ZKG 1880, 442.
n. 1866. Osianders Schrift umfaßte die von Brenz und ihm verfaßten Katechismuspredigten gegen Eck. Möller, Andreas Osiander. Elberfeld 1870, S. 219. — Zu S. 802. Wegen der Pest wurde Verlegung der Universität angeregt. Bezügliches Schreiben des Kurfürsten Bkh 333. Luther offenbar ablehnend de W V, 225. — Sebald ist Münsterer Bkh 334. Lobrede auf ihn XI, 457; vgl. Camerarius, vita 184. Über den Ursprung der Erkrankung siehe hier S. 839.
n. 1870. Nach Bkh 334 A.* den 7. Novbr.
n. 1870b. Hierher gehört n. 1747. 8. Nov.
n. 1870c. Zeugnis für Simon Leupold. 10. Nov. Bds 184.
n. 1872. Heinrichs Vermählung mit Anna von Cleve, Egelhaaf 362; die Ächtung Mindens ebend. 367.
n. 1875b. M. an Amsdorf in Magdeburg. 17. Nov. ZKG II, 141.
n. 1879. Die Zusammenkunft in Arnstadt, Egelhaaf 363.
n. 1882. Der Bischof von Lebus verhielt sich überhaupt sehr widersetzlich, Egelhaaf 358. Steinmüller, Reformation in Brandenburg. Halle 1903, 97.
n. 1887. 10. Dez. ZKG 1883, 422 aus einer anderen Hdsch. Mit einigen Abänderungen auch Mscr. theol. Gryphisw. 35.
n. 1888. M.s Separatvotum. Bds 187.
n. 1889. M. über diesen Brief S. 893. 924.

n. 1892. Über den Frankfurter Anſtand, Egelhaaf 347.

n. 1898 b. M. an N. N. IV, 1057. — Lasco hatte ſich von Polen zunächſt nach den Niederlanden gewandt, Bartels, Johann von Lasco. Elberfeld 1860, 10.

n. 1903. Siehe n. 1761 b.

1540.

n. 1910 b. M. an Chriſtoph Hofmann. 4. Jan. Brief und Vorrede zu deſſen Schrift IV, 1058.

n. 1911. Nach Kaw. 5. Jan. 1541. Camicianus war Herzog Heinrichs Geſandter in Worms, ſiehe S. 1218, 9 c.

n. 1918. Viele Varianten Albert, Briefwechſel Heinrichs von Einſiedel, Leipzig 1908, S. 115 f.

n. 1921 b. M. an den Rat zu Weſel. 26. Jan. IV, 1062.

n. 1923. Venedig hatte Waffenſtillſtand mit den Türken geſchloſſen, Egelhaaf 366.

n. 1927 b. M. an Johann Calvin. 11. Febr. Herminjard, Correspondance des Réformateurs. Génève-Paris 1883. VI, 178.

n. 1928. Über den Handel mit Moshaim ſiehe Möller, Oſiander 228. v. Soden, Beiträge zur Geſch. der Ref. in Nürnberg 428.

n. 1928 b. A. Auriſaber an M. Königsberg. 14. Febr. Cod. Goth. A 123, Bl. 88.

n. 1935 b. Die Nürnberger Theologen an die Wittenberger. 29. Febr. Antwort auf n. 1932 = de W V, 260. Bds 190. Deutſch Bkh 348.

n. 1935 b. M. an Juſtus Spring. 29. Febr. ZKG 1907, 59. — 1540 trat S. ſein Schulamt in Corbach an. V. Schultze, Waldeckiſche Reformationsgeſchichte. Leipzig 1903. S. 118.

n. 1936 b. Vermahnung M.s an Philipp von Heſſen. 5. März. Bds 191.

n. 1937. Nach Spiegel, ZhistTh 1871, 441. 1872, 36 von Timann an Vasmer, Bürgermeiſter, und Jakob Propſt, Superintendent in Bremen, gerichtet. Ebenda Vorbemerkung und Schlußworte hinzugefügt.

n. 1938b. Gutachten der Theologen in Schmalkalden über die Kirchengüter, am 9. März von M. verfaßt. Bds 193. Dazu Begleitschreiben Crucigers vom 10. März und zwei Briefe C.s an Myconius vom 10. und 16. März. Bds 194. 195. 196.

n. 1940bc. Zwei Briefe Philipps von Hessen an M., der zweite vom 15. März. Lenz, Briefwechsel I, 145. 147.

n. 1947b. Jonas, Bugenhagen, Amsdorf, Mel. an Johann Friedrich. 5. April. Förstemann, Neues Urkundenbuch 325.

n. 1956b. M. an Christoph Hegendorfinus. 1. Mai. IV, 1063.

n. 1956b. M. an Mag. Marcellus (d. h. Marcus Cordel). 4. Mai. IV, 1065.

n. 1966b. M. an den Rat zu Hamburg. Grewe, Memoria Westphali 18.

n. 1970. Nach Förstemann, Neues Urkundenbuch, von M. geschrieben am 8. Juni.

n. 1971b. M. an Luther. 14. Juni. KAn 351.

n. 1980b. M. an Paul Eber. Eisenach 8. Juli. ZKG IV (1881), 288. Auch Mscr. th. Gryphisw. 35.

n. 1982. Ber. n. d. Or. Kaw. I, 398.

n. 1983 vom 17. Sept. nach Lenz, Briefw. Philipps von Hessen mit Bucer I, 390. Daselbst Ber. n. d. Or.

n. 1990b. M. an Amsdorf. 19. Aug. ZKG II, 141.

n. 1996b. M. an Matthias Collinus. IV, 1065.

n. 1998. Philipp von Hessen an Luther und Mel. 1. Sept. Bkh 361.

n. 2001b. M. an Joachim II. von Brandenburg. ZKG IV (1881), 439.

n. 2006b. M. an Matthias Collinus. 12. Sept. IV, 1066.

n. 2009 vom 13. Sept. nach ZKG IV, 464. Ebenso M. an Agricola IV, 1066. — Weiß war zum Druck der Kirchenordnung als erster Drucker nach Berlin übergesiedelt. Steinmüller, Reformation in Brandenburg, 81.

n. 2010. Über Irenäus Haußleiter, Mel. Comp. 35.

n. 2010b. M. an Johann Muster. 13. Sept. IV, 1066.

n. 2010c. M. an Paſtoren und Bürgermeiſter in Zerbſt. 14. Sept. Krauſe 80.
n. 2010d. M. an Philipp von Heſſen. 17. Sept. n. 1983.
n. 2010e. Johann Agricola an M. 17. Sept. ZKG 1880/1881. 440.
n. 2010f. Joachim von Brandenburg an M. Förſtemann, Neues Urkundenbuch 345.
n. 2019b. M. an Johann Agricola. 1. Okt. ZKG IV, 442.
n. 2019c. M. an Joachim von Brandenburg. 1. Okt. Förſtemann, N. Urkundenb. 346.
n. 2020b. Agricola an M. ZKG IV, 445. Ebenda Joachim II. an M. 4. Okt.
n. 2024b. 9. Okt. n. 1862. ZKG IV, 448. Ebenda M. an Joachim II. 9. Okt. und deſſen Antwort.
n. 2028. Die Domina iſt Eliſabeth von Braunſchweig, ſiehe n. 1765.
n. 2054b. M. an Paul Eber. 14. Nov. ZWG 1881, 289.
n. 2054c. Ein intereſſanter Bericht Timanns ZhistTh 1872, 37.
n. 2054d. M. an Paul Eber. 15. Nov. ZKG 1881, 290.
n. 2056b. Bericht Timanns vom 18. Nov. ZhistTh 1872, 41.
n. 2056c. M. an Urbanus Rhegius. BbKG 1902, 126.
n. 2061b. M. an Georg Schwarzerdt. 25. Nov. Müller, Georg Schwarzerdt 202.
n. 2066. ZKG II, 142 auf den 2. Dez. nachm. angeſetzt; n. 2067 auf den 3. Dez. früh.
n. 2068. Ber. n. d. Or. Kaw. I, 405.
n. 2069b. M. an Jakob Mycillus. IV, 1068.
n. 2071b. M. an Juſtus Jonas. ZKG IV, 296.
n. 2080. Nach ZKG II, 142: 13. Dez.
n. 2084b. M. an Kaſpar Volland. 14. Dez. IV, 1070.
n. 2085. Ber. n. d. Or. Kaw., Jonasbr. I, 409.
n. 2095b. M. an Jonas. Worms 17. Dez. Bds 550.
n. 2097 u. 2098 präſentiert 21. Dez. ZKG II, 142.
n. 2104. Comitatu ſt. Convent n. Unterſchrift von Mel. allein, „zugleich im Namen der Übrigen.“ Herm. VI, 422.
n. 2106 übergeben hora III post prandium ZKG II, 142.

n. 2106b. M. an Paul Eber. 27. Dez. ZKG IV, 293.
n. 2109b. M. an Paul Eber. 29. Dez. Ebenda.
n. 2111. 18.—19. Dez. nach G. Kawerau, Versuche, Mel. zurückzugewinnen 183a. 131. Ebenda Erklärung der Sachlage.
n. 2112. 3. Jan. 1541; n. 2113. 20 Dez. 1540 nach Kaw. a. a. O.

Band IV.

1541.

n. 2127. Von Ecks Trinken sagt Scheurl, Briefbuch, herausgeg. v Soden u. Knaake II; Potsdam 1872, S. 245: Etlich schreiben, er brauch sich einer Krausen von 3 Maß, damit der Diener nicht so oft einschenken durfte Anekdoten über sein wüstes Leben XX, 539f n 81. 82; 546 n. 111. 148. Daher das Epitaph X, 583 n. 202.
n. 2128 Deutsch Spalatini Annales ed. Cyprianus S. 521. n. 2133 ebd. 531. n. 2134 S. 527f.
n. 2141. Ber. Cod. Gryphisw. n 35.
n. 2145. Z. 2 v. u. Die Thesen Hartmann Beiers vom 12. Febr. XII, 441. Haußleiter, Mel. Comp. 47. Gegen th. 1—18 schrieb Cachläus Annotationes pp. StKr 1896, 329.
n. 2151b. M. an Justus Menius, 1. März. IV, 1071. Bds 208.
n. 2161b. M. an Justus Jonas, 14. März Cod. Gryphisw. 35.
n. 2166b. Friedrich Myconius an M., 16. März. Krause 83.
n. 2169. S. 138, Z. 3 v. u. Über die Disputation s. Haußl. Mel. Comp. 50 u. 144. Nach ihm ist Berchtoldi zu lesen.
n. 2174. Kaw. Jonasbr. I, 432, ber. n. d. Or.
n. 2202. Ber. Vogt, Bugenhagenbrief n. 96.
n. 2203b. Luther an M. 22. April. Bds 215.
n. 2207. S. 198 n. V. Die ursprüngliche Fassung. Lenz, Briefwechsel III, 41.
n. 2209. Adressat Mr. de Richebourg Herm. VII, 66.
n. 2211. Ber. Vogt, Bugenhagens Briefw. n. 97.
n. 2218b. Weitere Aktenstücke zur Verhandlung aus dem Zwickauer Archiv. StKr 1897, 813.
n. 2156b. M. an Georg von Anhalt, 1. Juni. Krause 84.

n. 2265b. M. an Johann Graf Tarnow. Regensburg, 9. Juni. Bds 216.

n. 2265c. Wohl aus dieſer Zeit vier Briefe an Bucer. Bds 312—15.

n. 2310. Über die Stellung der Fürſten Egelh. 395.

n. 2311b. Bruchſtück eines Briefes vom 15. Juli. Herm. VII, 205.

n. 2323. Bemerkung des Jonas zu dem Brief. Kaw. II, 36.

n. 2337b. M. an Georg von Brandenburg. Regensburg, 25. Juli BbKG VI (1900), 118.

n. 2346. Ber. n. d. Or. Kaw. II, 41.

n. 2356b. Viglius Zuichem an M. Ingolſtadt, 1. Aug. Krafft, Briefe u. Dokumente 83.

n. 2369b. M. an Amsdorf, 31. Aug. ZKG II, 143.

n. 2371b. M. an Johann Agricola, 8. Sept. ZKG 1881 464.

n. 2373. Von Mel.s Hand geſchrieben. Revidiert n. d. Or. StKr 1898, 90. Vgl. Münter, de Bugenhagii in Dania commoratione. Hauniae 1836, 113.

n. 2376b. M. an Amsdorf, 13. Sept. ZKG II, 145.

n. 2404. Ber. Kaw. II, 55.

n. 2410b. M. an Juſtinus Gobler, 7. Dez. Bds 224.

n. 2412. Über das Buch Lenings zur Verteidigung der Doppelehe de W VI, 294.

n. 2416b. Hierher gehört n. 2595 nach Kaw.

1542.

n. 2427. Agricola hatte 1521 die Theologie aufgegeben und Medizin ſtudiert, auch ärztliche Praxis getrieben, bis er nach Luthers Rückkehr von Worms auf Zureden ſeiner Frau und, als L. davon hörte, auch dieſes wieder Pfarrtätigkeit übernahm. S. O.s Aufzeichnungen StKr 1907, 253. Auch Mel.s Diſtichon ZhistTh 1872, 360.

n. 2432. S. 755, A. *. Der Brief an Jonas vollſtändig, Kaw. n. 640.

n. 2437. A. **. Das Schreiben auch Förſtem. N. Mitt. III,

4, 172. Datum nach Kaw. II, 95, Freitag nach Martini, alſo 17. Nov.

n. 2438 iſt wahrſcheinlich von Menius 1540 verfaßt. Lenz, Briefwechſel Bucers mit Philipp von Heſſen I, 389, A.

n. 2444. Eine andere Faſſung dieſes Gutachtens X, 162.

n. 2455b. M. an Friedrich Reifſteck. Bds 231. 6. März, nach Flemming 13.

n. 2458b. M. an Spalatin, 24. März. ZKG III (1885), 451.

n. 2463. Am 10. April 1541 wurde inſkribiert Dr. Michael Nigovius, juris utriusque Doctor et professor juris ordinarius. Am 3. Mai ſchrieb dann Spalatin von ihm (Voigt, Briefwechſel Gregor Albrechts; Königsberg 1841, S. 559): In Frankreich geht die Verfolgung noch fort, ſo daß man neulich Dr. Michael Nigovius, der Rechte Doktor, der im vergangenen Sommer mit des Kurfürſten Beſoldung mit großem Fleiße geleſen hat, einem ſehr ehrlichen, frommen, gelehrten Mann, zuerſt die Zunge zum Teil abgeſchnitten, und da er das Bekenntnis nicht hat widerrufen wollen, ihn darauf als Ketzer verbrannt hat. Das hat mir auch H. P. M., der ihm ſehr hold geweſen, geſchrieben. S. auch StKr 1899, 104. Dagegen fügt Spal. in ſeiner Chronik hinzu: Imo fama tam miserabiliter exustum ementita est. Nam paulo post ferias paschales incolumis Witebergiam rediit. X. Berbig, Spalatiniana 80 (Quellen u. Darſtellungen V, 1908).

n. 2466. Über Paſtor Philipp Faber in Kahla ſ. noch n. 2544. 2571.

n. 2473b. Philipp von Heſſen an M., 9. April. ZKG IV, 141.

n. 2474b. M.s Zeugnis für Martin Gilbert, 12. April. Flemming 16.

n. 2478b. M. an Amsdorf, 26. April. ZKG II, 145.

n. 2487b. M. an den Rat in Saalfeld, 9. Mai. X, 164.

n. 2534. Das negotium collegae iſt wohl die Verheiratung des Thomas Venatarius mit ſeiner Magd. BbKG 1907, 177, 185.

n. 2544b. M. an den Rat zu Saalfeld, 4. Sept. X, 165.

n. 2552 b. M. an den Rat zu Görlitz, 17. Sept. Cod. Land. I, 182.

n. 2555 b. M. an den Rat zu Hamburg, 27. Sept. Z. des Vereins f. hamb. Geſch. 1841, 564.

n 2558. Über Johann Hymel ſ. Drews, Lutherdisputationen 118.

n. 2560 b. M. an Simon Leupold, 11. Okt. Bds 228.

n. 2564. Richius iſt 1546 Rektor in Höxter. Später zum Dr. juris promoviert, wird er Rat des Herzogs Julius von Braunſchweig und wirkt bei der Reformation von 1568 mit. Hamelmann, opera genealogico historica pp. Lemgoviae 1711. — 1094. 898.

n. 2566 b. Nach Kaw. Jon. II, 84 gehört n. 2763 auf den 22. Okt.

n. 2569. Z. 1 v. u. Der Juriſt v. d. Straßer habe behauptet: Der Zugang zu den öffentlichen Huren ſei nicht bürgerlich ſtrafbar. Die von Aleſius dagegen angekündigte Disputation verbot der Kurfürſt, worauf Aleſius Frankfurt verließ. Spieker, Andreas Musculus; Frankf. a. O. 1858, S. 13: 319, A. 5. M.s Urteil über die Sache n. 2578.

n. 2572 b. M. an Paſtor Weber in Neuſtadt, 4. Nov. X, 166.

n. 2574 b. M. ad amicum quendam. Anweiſung über die Predigtkunſt. ZKG 1894, 140.

n. 2576 b. Hier n. 3437 17 Nov.

n. 2579. Kleine Em. ZKG II, 146.

n. 2580. Hieronymus Roy aus Herzogenaurach bei Erlangen war 1519 Lehrer in Zwickau, 1537 Rektor in Schneeberg. Auch von Luther empfohlen, de W V, 511, trat er am 27. Febr. an Forſters Stelle in Regensburg, nachdem er am 28. Nov. in Witt. Doktor geworden. 1549 empfahl ihn M. wieder nach Zwickau, n. 4483.

n. 2581 b. M. an Dr. Johannes Hiltner in Regensburg, 28. Nov. Krafft, Briefe u. Dokumente 83.

n. 2585. Vor dieſen Brief gehört n. 3061, ſ. dort.

n. 2586. M. verſchweigt, daß er ſelbſt Oporin zum Abdruck ermuntert, auch die Vorrede V, 10 dazu geſchrieben hatte; ſ. V, 45, de W V, 452. Herm. VIII, 188.

n. 2597. Muß nach Kaw. II, 86 vom 26. Dez. 1541 sein, da 1542 M. den Tod von Jonas Frau nicht unerwähnt gelassen haben würde. — S. 921, Z 7: Jakob muß Stratener sein; Alber war schon fort.

n. 2599. Nach Flemming 13 vom 2. März 1543.

n. 2601 gehört wohl 1533, s. 1157c.

n. 2603. Die Brüder Franz Ottos hießen Friedrich, Heinrich und Wilhelm. S. Chytraei Saxonia 126.

n. 2611b. Gutachten über Austrinken des Rests im Abendmahlskelch. Bds 232.

n. 2611c. Bibelinschriften. Bds 233.

Band V.

1543.

n. 2615b. Justus Jonas an M., 4. Jan. Kaw. n. 672. Unvollständig Bds 234.

n. 2616. Über den Druck des Koran Köstlin, Luther II², 603. de W V, 452. Oporinus an Calvin. Herm. VIII, 188.

n. 2621b. M. an Kaspar Löner, 14. Jan. (1543 oder 42?). BbKG I, 219.

n. 2632. Am 4. Dez. 1542 war die Schließung, am 11. Dez. die kirchliche Einweihung der Ehe Matthesius mit Sibylla Richter, Tochter eines Hüttenbeamten in Joachimstal. Löſche, Mat. I, 114. — Johann Neff aus Chemnitz, damals Stadtphysikus in J., später Leibarzt der Kurfürsten Moritz und August. Löſche, S. 189. An ihn n. 1142b.

n. 2640b. Calvin an M., vor dem 16. Febr. Bds 235. M.s Antwort n. 2702.

n. 2640c. Calvin an M., 16. Febr. Bds 236.

n. 2647b. M. an Eberhard Rumlang in Bern, 25. Febr. Bds 237. Rumlang seit 1533 Seckelschreiber u. Archivar in Bern. Herm. VI, n. 889. Zwingli op. VIII, 403.

n. 2651b. Hier n. 2599.

n. 2663b. Philipp von Hessen an M., 21. März. ZKG IV, 148.

n. 2667. S. 72 Z. 8 v. u. Der Schulmeister war Hieronymus

Wolf, n. 2649. Schmidt, Juſtus Menius; Gotha 1867, I, 289. — Über Thomas Kirchmaier ſ. n. 2849. Holſtein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatiſchen Literatur, Halle 1886, S. 199 u. a. Dr. Leonhard Theobald, Leben und Wirken des Thomas Naogeorgus in Berbigs Quellen u. Darſtellungen a. d. Geſch. des Reformationsjahrhunderts, IV. Bd., Leipzig 1908. ThLZ 1908 n 22. 1539 hatte ihn M. noch für die Prof. in Meißen vorgeſchlagen. Seine Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade n. 2855. Aquila beſchuldigte ihn des Zwinglianismus. Döllinger, Reformation II, 134, ſ. n. 3483.

n. 2674b. M. an den Rat zu Altenburg, 2. April. X, 166.

n. 2688. Z. 5. Den Streit des Rektors Joachim Greff, der ein fruchtbarer Verfaſſer bibliſcher Dramen war, mit dem Pfarrer Star über die Aufführung derſelben ſ. Holſtein, Dram. Lit. 22. 144 u. ö.

n. 2681. Die Verfolgung in Metz ſ. 2685. Herm. XIII, 507.

n. 2683. Johann Salater wurde 1550 Diakonus in Joachimstal, n. 4757b. 4761. Rektor war Stephanus Kalopadius. Löſche, Math. II, 279 n. 64. 65.

n. 2683b. M. an Matthias Zielinski in Krakau, 12. April. Bds 238.

n. 2689b. M.s Zeugnis für Johannes Crato, 17. April. Flemming 19.

n. 2694. Verb. Kaw. Jonasbr. II, 107.

n. 2701b. M. an Paul Eber. Bonn, 9. Mai. Z. K. W. f. L. 1884, 50.

n. 2710b. M. an Paul Eber. Bonn, 23. Mai. Ebd.

n. 2714b. M. an Johann Ceipius in Andernach, 14. Juni. Bds 239.

n. 2717. Verb. Kaw. II, 107 n. d. Or.

n. 2719b. Oswald Myconius an Bucer u. M., 25. Juni. Bds 240.

n. 2720b. M. an Erasmus Sarcerius. Bds 551.

n. 2724. M. an Calvin. Bonn, 12. Juli. Herm. VIII, 451.

n. 2735. Verhandlung mit den Frankfurter Pfarrern. Bds 241. Lenz, Briefwechsel II, 109.

n. 2738. M. an Hedio und Marbach in Straßburg, 12. Aug. Bds 242.

n. 2741. Z. 8 v. u. Die Edikte wollten zur Beseitigung der lutherischen Neuerungen zunächst den alten Utraquismus wieder aufrichten. Löscher II, 241. Die beiden Grafen Schlick zogen in jenem Jahre in den Türkenkrieg.

n. 2744. Als geborener Nördlinger war Fendius ersucht, einen Prediger für dort zu suchen.

n. 2745b. M. an Amsdorf, 25. Aug. ZKG II, 149.

n. 2745c. M. an Spalatin, 25. Aug. Bds 243.

n. 2745d. Bucer an M., 25. Aug. Bds 244.

n. 2746b. Kaspar Löner an M., 27. Aug. BbKG I, 221.

n. 2748b. M. an Graf Philipp v. Solms, 29. Aug. Bds 245.

n. 2750b. Bullinger in Zürich an M. Bds 246.

n. 2755. Vollständig. Bds 247.

n. 2756b. M. an den Rat zu Halle, 13. Sept. KAn 391.

n. 2758b. Graf von Neuenahr an M., 21. Sept. ZKG 1880, 295.

n. 2763 vom 12. Okt. 1543 nach Flemming 13.

n. 2765b. Zeugnis für Hieronymus Schreiber, 1. Okt. Bds 248.

n. 2777. Der Bavius ist nach Strobel, Veit Dietrich: Erasmus Wolf.

n. 2777b. Auf den 12. Oktober gehört n. 3763.

n. 2783. Gehört auf den 22. Okt. 1542 — 2569b. Die Verluste Jülichs s. IV, S. 882.

n. 2784b. M. an Amsdorf in Naumburg, 23. Okt. ZKG II, 157.

n. 2786. Verse über diesen Gegenstand X, 572.

n. 2787b. M. an Johann Caloander in Braunschweig, 30. Okt. Mscr. theol. Gryphisw. 35. Über den Adressaten Rothmeier s. der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie. Braunschweig 1710; III, 146.

n. 2791. S. 222 Z. 1. Der Belgier iſt Gnaphäus ſ. S. 749. Möller, Oſiander 310.

n. 2798b. M. an Amsdorf in Naumburg, 16. Nov. ZKG II, 158.

n. 2810b. Andreas Vatizius in Eperies an M., 8. Dez. ZKG XII (1891), 1890.

n. 2838. S. StKr 1898, 682.

n. 2839b. M. an Johann Matheſius. Bds 253.

n. 2839c. Inſchrift in eine Bibel. N. Archiv f. ſächſ. Geſch. VII (1886), 152. Wörtlich gleich 2609.

1544.

n. 2842. Von 1540 nach StKr 1897, 175.

n. 2849b. M. an Johann Schlahinhauffen in Gotha, 18. Jan. Bds 254.

n. 2850. Der ſehr ausführliche Brief Bucers. Lenz, Briefw. II, 235.

n. 2855b. Zeugnis für Kaſpar Löner. Flemming 20.

n. 2871. Mörlin iſt auch der n. 2872 erwähnte Arnſtädter Paſtor.

n. 2872b. Am 23. Februar d. h. n. 3396 zu ſetzen, ſ. d.

n. 2887. Über Karls V. günſtige Stimmung damals ſ. Egelh. II, 426.

n. 2889. Zur Sache ſ. Lenz, Briefwechſel II, 247 f.

n. 2895. Nach ZKG II, 159 nicht vor dem 10. April geſchrieben.

n. 2900b. M. an den Rat zu Altenburg, 2. April. X, 166.

n. 2916b. M. an Amsdorf, 13. April. ZKG II, 158.

n. 2917. Nach ZKG VII, 454 vom 15. April 1545.

n. 2923b. Calvin in Genf an M., 21. April. Herm. IX, 200.

n. 2929b. M. an Andreas Deibold, 30. April. ZKG 1880, 297, abg. n. 2942.

n. 2933b. M. an Wolfgang Musculus, 4. Mai. X, 168.

n. 2933c. M. an Amsdorf, 5. Mai. ZKG II, 159.

n. 2954b. M. an Johann Conrad von Ulm, 6. Juni. Bds 258.

n. 2957b Friedrich Myconius an M., 9. Juni. Bds 259.

n. 2957c. M. an Johann Conrad, 10. Juni. Bds 260.
n. 2963b. Graf Ludwig von Öttingen an M., 15. Juni. ZLutKTHuK 1853, 689. Antwort n. 3004.
n 2968b. Heinrich Bullinger an M., 22. Juni. Bds 261.
n. 2972b. M. an Kaspar Löner, 24. Juni. BbKG II, 37.
n. 2978b. Anschlag vom 1. Juli. ZKG 1880, 297.
n. 2982. ZKG II (1878) 160 Ber.
n. 2988b. Ein drittes Briefstück an Veit Dietrich vom 9. Juli. Bds 262.
n. 2992b. M. an Amsdorf in Naumburg, 21. Juli. ZKG II, 160.
n. 2993. Über Amantius in Greifswald s. n. 3139. 3143. Baltische Studien 1892, S. 10, 3. Er war 1533 in Ingolstadt, 1535 in Tübingen.
n. 3001b. Ordinationszeugnis für Theodor Fabricius, 3. Aug. Bds 269.
n. 3002b. M. an den Rat zu Herzberg, 4. Aug. Bds 265.
n. 3006b. Bürgermeister u. Rat zu Rotenburg a. Tauber a. M., 9. Aug. BbKG III (1897) 176.
n. 3013b. M. an Kurfürst Johann Friedrich, 13. Aug. N. Arch. f. Sächs. Gesch. XI (1890), 67.
n. 3015. Jedenfalls erst 1545 geschrieben, nachdem ein neuer Bischof in Cammin gewählt war.
n. 3015b. Vorrede zu Lossius Ausgabe seiner Grammatik, 18. Aug. XX, 228.
n. 3022b. Eberhard v. Rumlang in Bern an M., 28. Aug. Bds 266.
n. 3022. 23. Luthers „Kurz Bekenntnis vom Sakrament" erschien Ende Sept. Köstlin, Luther II², 593.
n. 3027b. M. an den Rat zu Regensburg, 9. Sept. Bds 267.
n. 3027c. Bucer an M., 9. Sept. ZKG III (1880) 312.
n. 3048b. M. an Bürgermeister u. Rat zu Rotenburg, 9. Okt. BbKG III, 179. Antwort auf 3006b.
n. 3061. Muß vor n. 2585 vom 4. Dez. 1542 geschrieben sein, wo ebenfalls Musculus und der Naumburger erwähnt werden.

n. 3067b. Frecht an Bullinger, 29. Okt. Bds 270.
n. 3075b. M. an Veit Dietrich, 17. Nov. ZKG 1881, 154.
n. 3084b. Quittung M.s an die Fürsten von Anhalt, 28. Nov. Krause 87.
n. 3085b. Heinrich Bullinger an M., 3. Dez. Bds 273.
n. 3086b. M. an Wolrad von Waldeck, 5. Dez. ZKG 1907, 63.
n. 3086c. M. an Hermann Nell, 5. Dez. Ebd. 64.
n. 3089. Über das päpstliche Breve an den Kaiser s. nach n. 3096. Lenz, Briefwechsel II, 292; de W V, 713. 720.
n. 3089b. Von M. verfaßtes Schreiben mit Luther, Bugenhagen, Camerarius, Cruciger an Philipp von Hessen wegen Befreiung Baumgartners, 13. Dez. Bds 274. Den weiteren Verlauf der Angelegenheit s. ZKG IV, 150.

1545.

n. 3110. Bucers Reformatio, s. Lenz II, 286 A.
n. 3110b. Philipp von Hessen an die Wittenberger. Kassel 8. Jan. ebd.
n. 3110c. Katharina Melanchthon an die Fürsten von Anhalt, 7. Jan. Krause 87.
n. 3112b. M. an Joachim Vadian, 12. Jan. Bds 278.
n. 3117 gehört erst gegen den 4. April nach Lenz, Briefw. II, 337.
n. 3118. Das Schreiben M.s war nicht die Supplicatio, sondern ein uns verlorener Begleitsbrief nach Lenz 293.
n. 3123. Das „ungefährlich Argument" ist abgedruckt bei Varrentrapp, Hermann von Wied II, 96.
n. 3125b. Calvin an M., 21. Jan. Bds 279.
n. 3128b. M. an Oswald Lasan in Zwickau, 25. Jan. Z. k. W. k. L. 1884, 50. L. war 1522 in seiner Vaterstadt Zwickau, wurde 1533 von Herzog Georg aus Leipzig vertrieben und trat wieder in den Rat von Zwickau ein; verließ die Stadt 1546, als sie von Herzog Moritz erobert wurde. Brief seines Sohnes 3404b.
n. 3130. Der Anhang gehört zu diesem Brief, da die Zusammenkunft in Rosenberg am 6. Febr. stattfand.

n. 3132. Über den Vorfall ſ. Hartf., Mon. paed. VII, 96.

n. 3135. Nach ZKG 1881, 156 auf den 1. März zu ſetzen.

n. 3136b. M. an Johann von Milka in Barby. Hilgenfeld, ZwissTh 1871, 438.

n. 3138. Der hymnus de angelis X, 584.

n. 3140. Die oratio de Basilio episcopo XI, 675; gehalten am 3. Febr. S. Nik. Müller, Chronologie und Bibliographie der Reden Melanchthons (Beitr. z. Ref.-Geſch. zum 70. Geburtst. Köſtlins), Gotha 1896, S. 8.

n. 3143b. In dieſem Monat die Vorrede zur Enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis an Arnold von Büren. XV, 61.

n. 3149. Varianten ZKG VII (1885) 452, Antwort 3158b.

n. 3151b. Kaſpar Hedio in Straßburg an M., 12. März. ZKG XII (1891), 192.

n. 3157. Varianten ZKG 1885, 452.

n. 3157b. Georg von Anhalt an Luther und M., 19. März. KAn 411.

n. 3159b. Camerarius an M., 22. März. Bds 553.

n. 3159c. Kaſpar Hedio an M., 22. März. Hartf., Mel. paed. 58.

n. 3162. 27. März. Varianten ZKG VII, 453.

n. 3165b. M. an den Rat zu Braunſchweig, 29. März. Bds 280.

n. 3166. Peter Ketzmann wird nachher von M. nicht für Greifswald, ſondern nach Grimma vorgeſchlagen. n. 3212. 25. 26.

n. 3171b. Worte aus einem Brief M.s vom 3. April bei Jonas, Kaw. n. 752. Die Nachricht vom Schwanken des Papſtes hinſichtlich der Synode iſt richtig, Einzelheiten irrig. Druffel, Briefe und Akten zur Geſch. des 16. Jahrh. München 1875, II, 10.

n. 3172. Z. 2. Jedenfalls der Jude Elias Levita, von welchem Strobel, Veit Dietrich, 107 berichtet.

n. 3172b. Graf Wolrad von Waldeck an M. Corbach, 6. April. ZKG 1907, 65.

n. 3174. Über Tycho Asmundſen ſ. Vogt, Briefwechſel Bugenhagens, S. 329 u. ö. — Zeugnis für ihn n. 3469.

n. 3174b. Hier n. 2917.

n. 3176b. M. an Calvin, 17. April. Bds 281.

n. 3176c. Ein Konzept Mel.s vom 17. April in der Zſchr. f. k. Wiſſenſch. u. kirchl. Leben 1885, 448. Aus einem Brief M.s von demſelben Datum berichtet Bucer an Philipp von Heſſen. Lenz, Briefw. II, 343 und Frecht an Vadian. Bds 282. 283.

n. 3176d. M. an Wolrad von Waldeck, 20. April. ZKG 1907, 67.

n. 3181. Zur Antwort Herzog Albrechts: Das Lob Rapagelans beſtätigt Sabinus aus Anlaß ſeines Todes, n. 3206b. S. Vogt, Bugenhagenbr. 282.

n. 3186. Kaw., Jonasbr. II, 158, vermutet, daß es ſich um den dort abgedruckten Brief an den Rat zu Halle handle. Vgl. Luthers Brief dorthin. de W V, 737 und ZKG VII, 454.

n. 3189b. M. an Johann von Milke in Barby, 19. Mai; ſ. 3136b.

n. 3202b. Hierher gehört n. 387, ſ. d.

n. 3203. Über Mohrs Streit mit Medler ſchreibt Fend an Löner, 18. Mai. BbKG III, 85 und Medler ſelbſt ebd. 133.

n. 3204. Michael Beuther aus Karlſtadt, ſ. Baltiſche Studien 1892, S. 10, 5. Koſegarten, Geſch. der Univ. Greifswald I, 198, 8. Hieronymus iſt Oeder, ſ. ebd. 167.

n. 3205. Luther empfahl nach Kolditz auch einen Johann Roſenberg, doch erhielt auf Wunſch der Gemeinde Wolff aus Rochlitz die Stelle. Bkh 469—71.

n. 3206b. Calvin an M., 28. Juni. Bds 284.

n. 3206c. Georg Sabinus an M., 30. Juni. Bds 285.

n. 3212. Eichhorn aus Nürnberg kam nach Königsberg 3248, wo er ſich für Oſiander erklärte. Möller, Oſiander 492. 527.

n. 3219. 20. Die Geſandtſchaft an den Sultan. Egelh. 443.

n. 3226. Das Gedicht auf Helts Grabmal. Krauſe 89. — Sciurus n. 3212.

n. 3226b. M. an Georg Karg, 19. Juli. BbKG 1903, 142.

n. 3228b. M. an den Rat zu Saalfeld, 25. Juli. X, 168.

n. 3237. Über Aurifaber ſ. Bugenhagenbriefe 275. Tſchackert, Albrecht von Preußen 80. Haußleiter, Mel. Komp. 54.

n. 3238. Bedenken über die Promotionen in Königsberg, 1. Auguſt. Bds 289.

n. 3242. 2. Auguſt. Ber. u. vervollſt. de W VI, 381. ZKG VII, 457. Kaw. II, 165.

n. 3248 b. Hier n. 3015.

n. 3251 b. M. an Jakob Krell, 17. Aug. Bds 290.

n. 3260 b. Luther, Bugenhagen, Major und M. an den Rat zu Zwickau, 6. Sept. Bkh 477. Z. f. W. f. L. 1884, 53 f.

n. 3264. 1545 nach BbkG III (1897), 179.

n. 3278 b. Luther, Bugenhagen u. Mel. an den Rat zu Braunſchweig, 25. Sept. Bds 292.

n. 3288. M. an Amsdorf, ZKG II, 161.

n. 3291. Vom 16. Okt. 1549 nach Gillet, Crato von Kraftheim I, 162, da Mel. erſt am 17. Sept. 1549 erwähnt, daß Kaſpar und Michael in Witt. unterzubringen ſind.

n. 3291 b. Corbatus in Stendal an M., 17. Okt. Bds 554.

n. 3295 b. M. an Amsdorf, 21. Okt. ZKG II, 161.

n. 3295 c. M. an die Regierung in Ansbach, 21. Okt. ZKG VII, 457. Ebd. S. 458. Zeugnis für Friedrich Düllbaum aus Würzburg.

n. 3297 b. M. an Amsdorf, 22. Okt. ZKG II, 162.

n. 3303. Antonius Niger erwähnt Mebler als physicum lectorem an der Schule in Braunſchweig, virum sane pium et doctum. BbKG III, 143.

n. 3304 b. Chriſtian III. von Dänemark an M., 27. Okt. Flemming 21.

n. 3305 b. Bugenhagen und M. an den Rat zu Jeſſen, 31. Okt. ZKG VII (1885), 460.

In dieſes Jahr gehört wohl das Bruchſtück eines Briefes an Franz Burkhardt, Schirrm. 376, das ſich auf M.s Verhalten gegen Luther zu beziehen ſcheint. — Desgl. ein unvollendeter Brief an Calvin, Bds 488 — am Schluß verwiſcht, ohne Unterſchrift, alſo wohl nicht abgegangen.

Um dieſe Zeit — oder 1546 — auch wohl an Georg Krakow, den Vater, in Stettin vom 8. Nov. und 1. Dez. Bds 489 und 490.

(Schluß folgt.)

3.

Richard Rothes Lehre von der Kirche nach ihren Wurzeln, ihrem Gehalt und ihren Folgerungen.

Von

Pastor J. Thomä zu Querum (Braunschweig).

Dieser Gegenstand verdient aus zwei Gründen eine eingehende und gesonderte Behandlung. Zuerst wegen der Persönlichkeit Rothes, der zu den selbständigsten und bedeutendsten Theologen des evangelischen Deutschlands im 19. Jahrhundert gehörte. Dann aber auch um des Gegenstandes selbst willen, welcher die charakteristische Blüte seines Systems und die praktisch am meisten verwertbare Frucht seines Denkens darstellt, wie denn gerade die in diesem Lehrstück ausgesprochenen Überzeugungen seine spätere Beteiligung am praktischen kirchlichen Leben und Kämpfen geleitet haben. Durch starke Klammern ist gerade dieses Lehrstück mit seinen wissenschaftlichen Grundanschauungen verbunden. Deshalb führt sein theologisches System den Namen Ethik, weil sein Ziel die vollkommene Form menschlicher Gemeinschaft ist, in welcher die göttliche Schöpfung, vom Menschengeschlecht aufgenommen und vollendet, ihr Ziel erreicht. Das Charakteristische aber dabei ist, wie gleich vorangestellt sei, daß ihm als endgültige Form der menschlichen Gemeinschaft nicht die Kirche, sondern der Staat gilt. Die Kirche nämlich betrachtet er als die rein religiöse und deshalb unvollständige Form der Gemeinschaft, die zugunsten des Staates überwunden werden muß. In diesem schließen sich sämtliche auf die einzelnen moralischen Funktionen gegründeten Gemeinschaftskreise zusammen; er ist aber seinerseits bestimmt, in das Reich Gottes auszumünden. So ist Rothes Lehre von der Kirche zugleich eine Verhandlung über das Problem Staat und Kirche, prinzipiell durchgeführt und auf weitschichtigen Grundlagen aufgebaut.

Zur Erleichterung des Verständnisses kann es sich zu empfehlen scheinen, daß ich zuerst die Wurzeln dieses Lehrstückes darzustellen suche. Wenn man die Frage so stellt: Von wem ist Rothe abhängig?, so fühlt man sich, schon bei der obigen kurzen Zusammenfassung, an Hegel und Schleiermacher erinnert. Schleiermachers Kirchenbegriff und Hegels Staatsbegriff könnten als die Wurzeln angesehen werden. Nachdem Schleiermacher in der Einleitung der Glaubenslehre zunächst aus der Ethik den Lehnsatz von der Kirche, die eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit sei, entnommen hat (§ 3), gibt er im System selbst folgende umfänglichere Definition: „Alles, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefaßt in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborenen immer schon finden, und dieser Abschnitt enthält also die Lehre von der christlichen Kirche“ (§ 113). Die zentrale Stellung, die Schleiermacher diesem Begriff gibt, erhellt noch in der Eschatologie, die er als „Vollendung der Kirche“ überschreibt, und in der sich der Paragraphsatz findet: „Die Vorstellung vom jüngsten Gericht... will die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darstellen“ (§ 162). Die Kirche ist also für Schleiermacher die ideale Form der menschlichen Gemeinschaft. Für Hegel dagegen ist das der Staat, welchen er als die Verwirklichung der sittlichen Idee, als den sichtbar gewordenen Volksgeist ansieht, der ihm seiner Idee nach als das lebendige Kunstwerk erscheint, worin die Innerlichkeit der menschlichen Vernunft äußerlich sichtbar wird. (Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 483.) Namentlich im Blick auf das obige Zitat aus § 113 von Schleiermachers Glaubenslehre legt sich der Gedanke nahe, daß Rothe, im ganzen inhaltlich sich an Schleiermacher anschließend, lediglich statt des Namens Kirche den Namen Staat gewählt hat, mit dem Hegel die höchste Gemeinschaftsform bezeichnet. Allein schon dieser Wechsel des Namens würde eine Nuancierung auch des Gedankens andeuten. Tatsächlich hat denn auch Rothe Schleiermachers Basis der bewußten Beziehung auf den Erlöser verlassen und sich mit einem „unbewußten Christentum“ begnügt; daß seine Eschatologie anders redet, macht für unsere gegenwärtige Betrachtung nichts aus. So

wäre zur Aufdeckung der Wurzeln von Rothes Lehre über die Kirche wenig geschehen, wenn man nach dem ersten Augenschein sagen wollte, er vermittle hier zwischen Schleiermacher und Hegel. Mehr als an diesem einzelnen Punkte und überhaupt im Inhaltlichen seiner Lehre zeigt er in der Gesamtart seiner Persönlichkeit und in der Methode seiner Arbeit eine Verwandtschaft mit den beiden so verschiedenen großen Denkern. Mit Hegel verbindet ihn sein außerordentlich kräftig ausgebildetes Bedürfnis zum systematisieren, seine Richtung auf das Ganze und auf einen das Ganze sowohl umfassenden als auch ordnenden Plan. Mit Schleiermacher verbindet ihne seine kindlich-naive, gegen alle theoretischen Bedenken sich behauptende Frömmigkeit, und zwar in der spezifisch-christlichen Form. Wie sehr scheint sich dieses beides zu widersprechen, die Jesusliebe Schleiermachers, die Rothe entschieden supranaturalistisch ausgestaltete, wie er denn auch an der Tatsächlichkeit des Wunders sein Leben lang festhielt, und der spekulative Evolutionismus Hegels, dem zuliebe Rothe selbst die Sünde zu einem notwendigen Gliede der Gesamtentwicklung machte! Dann wird sich niemand über einige zurückgebliebene Widersprüche im Zielbegriff seines ganzen Denkens wundern. Vielleicht läßt sich auf diesem Wege an die Wurzeln der Lehre Rothes von der Kirche gelangen, also durch den Rückgang auf die Eigenart seiner Persönlichkeit [1]). Endgültig kann darüber erst entschieden werden, wenn seine Lehre selbst ausführlich dargestellt ist. Jedenfalls hat er selbst an manchen Stellen seine Eigenart und Selbständigkeit, daher denn freilich auch die Verbindlichkeit seiner Lehre lediglich für ihn selbst sehr stark betont, und nicht nur aus Bescheidenheit.

1) Die mehrfach wiederkehrende biographische Notiz (Schenkel, in „Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift", 1868, S. 97f.; Rippold, Rothebiographie II, 34; Achelis in „St. u. Kr.", 1869, S. 402f.) von dem Einfluß der Julirevolution auf die Überzeugungen Rothes kann doch wohl nicht von einer inhaltlichen Beeinflussung, sondern nur von der allgemeinen Weckung seines Interesses für politische Dinge verstanden werden. Gerade jene Ereignisse, noch mehr aber die von 1848 hätten sicherlich einen ganz anderen Niederschlag von Überzeugungen ergeben müssen, als die, welche der große Optimist später aussprach. — Auf Hausraths „Rothewerk" konnte ich, wie hier beiläufig notiert sein mag, nicht eingehen.

Die Darstellung wird in drei Teilen verlaufen. Zuerst sind die Voraussetzungen für die Lehre von der Kirche zu zeichnen, nämlich die Begriffe der Persönlichkeit und der Gemeinschaft. Sodann ist sie selbst nach ihrer idealen Gestalt und ihrer konkreten Wirklichkeit mit den sich daraus ergebenden Aufgaben für Denken und Handeln darzustellen. Schließlich muß der Versuch gemacht werden, den gesamten Gedankenkomplex zu beurteilen, wobei denn die Frage nach den Wurzeln ihre schließliche Antwort erhalten soll [1]).

I.

Zwei Voraussetzungen liegen zugrunde, zuerst der Begriff der Persönlichkeit mit der Verhältnisbestimmung von religiösem und sittlichem Tun.

1. „Vermöge der ihm wesentlich eignenden Macht der Selbstbestimmung tragen die Lebensfunktionen des persönlichen Geschöpfes wesentlich den Charakter des sich selbst Bestimmens an sich"; ja „es befindet sich so unumgänglich in der Notwendigkeit, sich selbst zu bestimmen" (§ 87, I, 380). Eben das ist die moralische Aufgabe, „kraft seiner eigenen Selbstbestimmung zu leben, — sein Sein zum Objekt seiner eigenen Selbstbestimmung zu machen" und „sohin sich als Selbstzweck zu behandeln" (ebenda). Bis zu dieser Stufe des Persönlichen hat es in der Kreatur immer nur ein pures Geschehen gegeben; nun nimmt das Geschehen einen neuen Charakter an, den moralischen, und wird zum Handeln. Der Begriff des Moralischen ist hier also nicht aus dem Begriff Gottes oder des religiösen Verhältnisses zu Gott gewonnen, sondern lediglich aus dem Verhältnis des menschlichen Geschöpfes zu sich selbst. Freilich gewinnt damit das Moralische nur eine relative Selbständigkeit gegenüber der Frömmigkeit, hauptsächlich, weil das Moralische wesentlich das religiöse Verhältnis einschließt (389 f.). Aber das Bewußtsein um eben diese Selbständigkeit der Moralität

1) Ich zitiere die Ethik nach der 2. Auflage, deren ersten beiden Bände noch von Rothe selbst 1867, die letzten drei nach seinem Tode von H. Holtzmann 1870/71 herausgegeben sind. Die zweite Darstellung unseres Gegenstandes in „Die Anfänge der alten Kirche und ihrer Verfassung" (Wittenberg 1887) brauchte nicht durchgehends berücksichtigt zu werden.

gehört zu den unveräußerlichen Errungenschaften der gegenwärtigen Bildung (390 f.).

Innerhalb dieses Begriffes des Moralischen ergeben sich nun aber aus der Möglichkeit, daß das persönliche Geschöpf sich in abnormer Weise selbst bestimmt, sowohl quantitative als auch qualitative Unterschiede. Besonders die letzten sind wichtig, weil es so zur Möglichkeit des Moralisch-Guten und des Moralisch-Bösen kommt. Beides, gutes und böses Handeln, empfängt den Ehrentitel des Moralischen, sofern es nur auf Selbstbestimmung der Persönlichkeit ruht. So erhellt hier abschließend, daß der Begriff des Moralischen für Rothe rein formalen Wert hat. Er bedarf der Füllung. Zu diesem Zweck beschreibt Rothe „das allgemeine Wesen des moralischen Prozesses" nacheinander unter doppeltem Gesichtspunkt: der moralische Prozeß als sittlicher und derselbe als religiöser. Denn „das Moralische an und für sich, das abstrakt Moralische ist weder sittlich noch religiös. Das Religiöse bildet also keinen Gegensatz gegen das Moralische..., wohl aber gegen das Sittliche" (§ 96, Anm. 2, I, 420). Unsere nunmehrige Aufgabe ist also die Verhältnisbestimmung des religiösen und sittlichen Handelns der Persönlichkeit.

Ist es das Wesen der Persönlichkeit, sich selbst zu bestimmen, so ist es der Begriff der Sittlichkeit, daß der Mensch diesem Wesen getreu bleibt; daher „ist der menschliche Lebensprozeß als der moralische wesentlich zugleich der sittliche" (§ 97, S. 421). Darin liegt die Aufgabe, die gesamte materielle Natur, auch die eigene, von sich aus zu bestimmen, sich zuzueignen, statt sich von ihr bestimmen und unterwerfen zu lassen. Der sittliche Prozeß ist also die „sich stätig vollziehende Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit kraft der bestimmenden Funktion dieser auf jene" (§ 105, S. 434). Wiefern dann Rothe zu der abschließenden Formel kommt, daß das Produkt des sittlichen Prozesses kreatürlicher Geist sei (S. 435 f.), und daß sich somit im sittlichen Prozeß der Schöpfungsprozeß Gottes vollende, ist im Blick auf das Folgende noch kurz auszuführen. Weil nämlich in diesem Vorgang ein kreatürliches Reales und ein kreatürliches Ideelles in eins gesetzt werden, so entsteht hier der

Geist als geschöpflicher. Und zwar, da die menschliche Persönlichkeit sich auf diesem Wege einen ihr entsprechenden Naturorganismus anerzeugt, haben wir hier einen Selbstvergeistigungsprozeß des Menschen [1]) (§ 107, S. 442f.). „Der geistige Leib aber wird erst von der geistigen Seele erzeugt, die sich einen ihr entsprechenden leiblichen Organismus anbildet" (S. 444); daher ist der so entstehende geistige menschliche Naturorganismus ein psychisch-somatischer, nicht wie der natürliche materielle, ein somatisch-psychischer (ebenda). Das Resultat des ganzen Prozesses aber, der sittliche Geist, ist zugleich das Gute. Denn der Geist allein ist das seinem Begriff schlechthin entsprechende, volle Sein (§ 113, S. 460). Auf diesem Wege kommt es im Menschen „zu einem geschöpflichen Sein, welches dem aktuellen Sein Gottes nach Materie und Form spezifisch gleichbestimmt ist, zur Gottebenbildlichkeit" (§ 114, S. 460f.). So ist denn im Menschen seine spezifische Beziehung zu Gott, also die religiöse Bestimmtheit oder die Frömmigkeit seinem Begriff nach mitgesetzt (ebenda).

Damit hat Rothe die Beschreibung des moralischen Prozesses als religiösen erreicht. „In demselben Verhältnis, in welchem sich der Mensch vermöge seiner moralischen Entwicklung als sittlicher (normal) vergeistigt, heiligt er sich und wohnt Gott sich in ihn ein" (S. 461). So ist das Moralische wesentlich auch ein religiöses. „Der unmittelbare Anknüpfungspunkt im Menschen für Gott, von dem aus er den religiösen Prozeß in ihm in Bewegung setzt, ist die Persönlichkeit, dieser einzige immaterielle und übermaterielle Punkt im natürlichen Menschen" (§ 117, S. 463). Also nicht erst durch ein besonderes Organ hat der Mensch seine Religion, sondern weil er Mensch ist. Durch das Hineinwirken Gottes in die menschliche Persönlichkeit wird sie zum Gottesbewußtsein und zur Gottestätigkeit bestimmt (§ 118, S. 467).

1) Was Rothe hier Selbstvergeistigung nennt, sollte richtiger Selbstverleiblichung heißen und Vergeistigung der Natur. Vgl. die Bemerkung (§ 107, S. I, 442): „Sie (die ideelle Persönlichkeit) eignet sich die materielle Natur zu", d. h. „sie bereitet sich dieselbe zu ihrem Werkzeuge ... und nimmt sie hierdurch für sich in Besitz." Dieses Bedenken gegen Rothes Anthropologie — es ist nicht nur ein terminologisches — trifft zugleich die Theosophie, aus der jene fließt.

Sie ist nicht nur fähig, diese Einwirkung zu empfangen, sondern erfährt sie unvermeidlich, und zwar im Verhältnis ihrer eigenen Entwicklung (§ 119, S. 468 f.). Aber freilich, der Mensch kann sich der göttlichen Einwirkung gegenüber nicht nur affirmativ, sondern auch negativ verhalten. Jedoch nur im ersten Falle bleibt er sich selbst treu. „Denn nur in diesem Falle bestimmt er sich schlechthin selbst"; „soviel er dieser Einwirkung entgegenwirkte, ebenso viel würde er von seiner Selbstbestimmung aufgeben" (469).

Danach also ist das religiöse Verhältnis wesentlich sittlich vermittelt und also auch bedingt. Man kann aber die doppelte Formel bilden: Das Religiöse hat Wirklichkeit nur im Sittlichen und das Sittliche Wirklichkeit nur im Religiösen. So eng gehören nach Rothe beide Arten des Moralischen zusammen. Man kann reden von sittlicher Frömmigkeit und von religiöser Sittlichkeit, von sittlich erfüllter Frömmigkeit und religiös beseelter Sittlichkeit. „Die beiden wesentlichen Seiten der Moralität, die Sittlichkeit und die Frömmigkeit, fordern einander gegenseitig" [1] (§ 124, S. 475); nur so wird die Moralität vollkommen. Zur weiteren Klärung spricht sich Rothe später gelegentlich (§ 124, Anm. 1, S. 477) so aus: „Unsere Meinung ist nicht, die Frömmigkeit sei an sich selbst nichts von der Sittlichkeit Verschiedenes, sondern: daß sie als dieses von der Sittlichkeit Verschiedene nirgends sonst wo ist als in der Sittlichkeit (als die Seele derselben), d. h. daß sie nur als von der Sittlichkeit ungeschieden wahrhaft ist." Demnach ist denn auch das sittliche Gut zugleich ein religiöses, ja das höchste religiöse Gut. Ist die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit zugeeignet, so ist sie zugleich mit dieser selbst Gott zugeeignet. Die gesamte irdische Kreatur ist somit Gott zugehörig geworden, seine absolute Herrschaft auf Erden ist aufgerichtet. So fällt das sittliche und das religiöse Gut schlechthin zusammen; „das moralische Gut muß folglich als die absolute Einheit (nicht etwa Identität) des sittlichen und des religiösen Gutes gedacht werden" (§ 125, S. 481).

1) Rothe zitiert deshalb billigend ein Wort Julius Müllers („Sünde", 3. Aufl., I, 107), welches seine eigene Anschauung treffend formuliert (§ 124, Anm., S. I, 475): „Wie damit alle Sittlichkeit als unbewußte Religion erkannt ist, so erweist sich die wahre Religion als das Bewußtsein der Sittlichkeit."

Dieſelbe Gleichſetzung wiederholt ſich auf dem Gebiet des Handelns. Sittlich oder religiös wird ein Handeln dadurch, daß es auf den ſittlichen oder religiöſen Zweck bezogen wird. Als ſittliches hat das Handeln „die vollſtändige Zueignung der irdiſchen materiellen Natur an die menſchliche Perſönlichkeit zu bewirken. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt eben durch das ſittliche Handeln zu vollziehen“ (§ 244, S. II, 121). Religiös wird das Handeln durch die Zweckbeziehung auf die religiöſe Aufgabe, nämlich die Zueignung des Menſchen, als Geſchlecht und als Individuum und in ihm der geſamten irdiſchen Kreatur an Gott (§ 259). Alſo nicht durch das Objekt, welches beide Male dieſelbe materielle Natur iſt, unterſcheiden ſich beide Arten des Handelns, ſondern lediglich durch die verſchiedene teleologiſche Beziehung, entweder auf den moraliſchen Zweck ausdrücklich als ſittlichen oder ausdrücklich als religiöſen. „Rein als ſolches gibt es daher das religiöſe Handeln nur in abstracto; als wirkliches Handeln iſt es nie lediglich für ſich allein gegeben, ſondern immer nur mit und an dem ſittlichen Handeln“ (§ 260, S. 171). Denn „Gott ſelbſt kann ja unmittelbares Objekt des menſchlichen Handelns nicht ſein“ (S. 170). „Nur dadurch, daß die Welt ... *indem* ſie für den ſittlichen Zweck behandelt wird, ausdrücklich für ihn in ſeiner weſentlichen Beziehung auf den *religiöſen* Zweck, und näher in ſeiner abſoluten Einheit mit demſelben behandelt wird, iſt ein wirkliches ... religiöſes Handeln möglich. Jedes angebliche andere iſt ein leerer Traum“ (S. 171). Dieſe letztere Theſe ſucht Rothe in den Einzelausführungen noch eingehend zu begründen.

2. Welche Bedeutung das bisher Ausgeführte für die Frage nach der Kirche hat, muß nun die Erwägung der ſich darauf gründenden zweiten Vorausſetzung ergeben, nämlich des Begriffes der moraliſchen Gemeinſchaft. Als erſte Bedingung für die Löſung der moraliſchen Aufgabe iſt ſie ihr nächſter Gegenſtand, und zwar ſo, daß ſowohl ein unteilbares Ganze, eine wirkliche Gemeinſchaft entſtehe, als auch die einzelnen als ſolche unverſehrt bleiben. Einheit ohne Aufhebung der individuellen Verſchiedenheit iſt aber gliedliche Zuſammenfaſſung, Organiſation. Weil die Gemeinſchaft

nun aber eine moralische ist, wird sie nach dem Begriff des Moralischen beides zugleich sein müssen, sittliche und religiöse, Gemeinschaft der Sittlichkeit und der Frömmigkeit. So kommt Rothe zu dem für seinen Kirchenbegriff grundlegenden Satze: „Es gehört wesentlich zu ihrer (der moralischen Gemeinschaft) Vollkommenheit (wie zu der des Sittlichen und des Religiösen selbst), daß in ihr die sittliche Gemeinschaft und die religiöse sich schlechthin decken“ (§ 279, S. 219). Die Gemeinschaft vollzieht sich aber nicht etwa in einer unmittelbaren Gemeinsamkeit der Funktionen des Handelns, da diese individuell-persönliche sind, sondern in einer gegenseitigen Mitteilung seiner Produkte (§ 280, S. 220). Danach entstehen dann nach den verschiedenen Formen des Handelns besondere Kreise der Gemeinschaft. Rothe unterscheidet nämlich zwei Grundfunktionen, Erkennen und Bilden. Da beide entweder individuell oder universell auftreten können, ergeben sich vier Grundformen des Handelns: individuelles und universelles Erkennen, individuelles und universelles Bilden. So zerfällt dann die an sich eine moralische Gemeinschaft in eine Vierheit besonderer Kreise, die unter sich organisch zur Einheit verbunden sind (§ 288, S. 235), nämlich das Kunstleben, das wissenschaftliche Leben — dieses beides die Gemeinschaften des Erkennens, des individuellen und des universellen —, dann das gesellige und das bürgerliche bzw. öffentliche Leben, — dieses beides die Gemeinschaften des Bildens, des individuellen und des universellen. Diese vier besonderen Gemeinschaften sind einander völlig gleichgeordnet, weil die Formen des Handelns es sind, auf denen sie ruhen. Zur vollständigen Lösung aber der moralischen Aufgabe müssen diese besonderen Gemeinschaften in die absolute moralische Gemeinschaft einst wieder aufgehen.

Von jeder derselben gilt nun, und zwar von allen in gleichem Maße, daß sie wie die sie umfassende moralische Gemeinschaft, doppelten Charakter tragen, sittlichen und religiösen. Freilich mit einem Unterschied. Nämlich auf seiten der sittlichen Beziehungen zwischen den menschlichen Einzelwesen gibt es ursprüngliche Scheidungen. Aus der Unterschiedenheit der materiellen Naturbasen folgen Unterschiede der natürlichen somatisch-psychischen Organisation; sie kommen besonders in der Verschiedenheit der Sprachen

zum Ausdruck und begründen die Verschiedenheit der Volkstümer. Nur soweit diese Trennungen es zulassen, wird die Gemeinschaft des Erkennens und Bildens ermöglicht. Aber sie sind nicht unüberwindlich, sondern sollen und können moralisch aufgehoben werden (§ 291, S. 236 f.); denn erstens gehören ihre kausalen Prinzipien organisch zusammen und harren der Ineinanderfügung, und zweitens ruhen die Unterschiede auf dem Grunde einer überwiegenden Einheit. Daher muß der moralische Prozeß der vollständigen Entwicklung des eigentümlichen Charakters jedes Volkstums durch sich selbst gerade zur Vernichtung aller Schranken führen — freilich erst in einem langwierigen geschichtlichen Verlauf. Anders ist es indes mit der religiösen Seite der moralischen Gemeinschaft. Hier ist die absolute Gemeinschaftlichkeit schon von vornherein möglich, weil das religiöse Gebiet von jenen Unterschieden und Scheidungen auf sittlichem Gebiete unberührt bleibt. Denn die Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen ist in allen ihrem Begriff zufolge wesentlich sich selbst gleich. Durch diese überall gleichartige Frömmigkeit sind alle im innersten Lebenskern ihres menschlichen Wesens einander gleich. Vermöge der Frömmigkeit also ist nach der Grundseite des menschlichen Wesens die absolute Gemeinschaftlichkeit gegeben, aber eben nur vermöge der Frömmigkeit als solcher, abgesehen von ihrer sittlichen Erfülltheit. Sofern sie aber sittliche Frömmigkeit ist, unterliegt auch diese Gemeinschaft den beschränkenden Wirkungen der natürlichen Scheidungen. Anderseits: weil in der ausschließend religiösen Gemeinschaft schon beim Beginn der sittlichen, d. h. der religiös-sittlichen Gemeinschaft eine schlechthin allgemeine menschliche moralische Gemeinschaft vorhanden ist, so vermag jene sittliche Gemeinschaft, allmählich ihre Schranken überwindend, sich zur Allgemeinheit zu entwickeln. Eben diese allgemeine Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher ist die gemeinsame Unterlage, auf der alle in der sittlichen Gemeinschaft natürlich gesetzten Scheidungen als bloße Abstufungen der Gemeinschaft erscheinen. „Die unmittelbare Einheit aller in der Frömmigkeit ist demnach von Anfang an das jede absolute Scheidung negierende und ausschließende Prinzip, das Prinzip der absoluten Einheit selbst"

(§ 292, S. 244) und bleibt bis zur Vollendung der moralischen Gemeinschaft die Grundlage für die zur Überwindung bestimmten Unterschiede.

Damit sind die Voraussetzungen für Rothes Lehre von der Kirche gezeichnet, zu deren Darstellung nun überzugehen ist.

II.

A. 1. Wir haben dabei lediglich die Folgerungen des Bisherigen zu ziehen, wie sie Rothe versteht. Wegen des verschiedenen Verhältnisses nämlich, in welchem dem religiösen und sittlichen Charakter der moralischen Gemeinschaft Allgemeinheit eignet, so daß, wo die letztere Gemeinschaft in einer ihrer vier Formen oder in der Zusammenfassung derselben noch nicht hergestellt ist, die erstere bereits besteht, gesellt sich zu den bereits genannten vier Gemeinschaftssphären als fünfte noch eine besondere Sphäre der religiösen Gemeinschaft rein als solcher, auf deren Boden sich dann erst die religiös-sittliche Gemeinschaft im ganzen und in jedem einzelnen ihrer Kreise entwickeln kann zu der zu fordernden absoluten Allgemeinheit. „Diese Gemeinschaft der Frömmigkeit rein und ausschließend als solcher ist die Kirche" (§ 293, S. 247); das ist Rothes Kirchenbegriff [1]). Bis zum völligen Abschluß der moralischen Entwicklung der Menschheit ist sie die höhere Einheit für die Vielheit der besonderen Gemeinschaftskreise und kann unbedingt die Anteilnahme jedes einzelnen fordern. Dann aber hat sie wegzufallen, weil sich dann die religiös-sittliche Gemeinschaft auch ihrem Umfange nach mit der rein religiösen schlechthin deckt. Denn das Fürsichsein beider Gemeinschaften folgt ja nur aus der Verschiedenheit ihres Umfanges. Nur vorläufig hat die Gemeinschaft des rein religiösen, sittlich leeren Handelns ein Recht; sittlich leer, ist es doch nicht moralisch leer, weil es auf die Gemein-

1) Der „klerikalische Beruf" erfordert deshalb von seinem Träger nicht nur wahre persönliche Frömmigkeit; denn die Kirche „ist ja nicht die fromme Gemeinschaft überhaupt, sondern die ausschließend, die lediglich fromme Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher". Darum fordert er bei seinem Träger „ein entschiedenes Übergewicht der Richtung auf die Frömmigkeit als solche" (§ 408, S. I, 396).

schaft mit dem Nächsten abzweckt. Aber es kann doch nicht das Ziel sein. Ist dieses, nämlich die nicht nur religiöse, sondern sittlich-religiöse Gemeinschaft erreicht, so darf nicht nur, sondern muß der Weg vergessen werden. Denn das ist die Unvollkommenheit der Kirche, Gemeinschaft lediglich der Frömmigkeit zu sein. Denn während alle anderen Gemeinschaften nicht bloß mit der Frömmigkeit, sondern vor allem mit etwas Anderem, nämlich Sittlichem zu tun haben, ist die Kirche gänzlich auf die Frömmigkeit beschränkt. Sie ist die unmittelbar und lediglich religiöse Gemeinschaft, während die anderen Sphären nur mittelbar und neben anderem religiöse Gemeinschaften sind (§ 293 Anm., S. 251).

Einzelnes aus dem Gesagten ist noch näher auszuführen. So war schon gesagt, daß die Kirche eine Gemeinschaft aller vier Formen des moralischen Handelns, doch lediglich nach ihrer religiösen Seite darstellt (§ 406, S. 395). Anderseits aber steht sie wieder wegen ihrer zentralen Stellung, wie die Frömmigkeit selbst, zu allen besonderen Gebieten der moralischen Gemeinschaft in wesentlicher und namentlich in teleologischer Beziehung (§ 408, S. 396). Denn wiewohl sittlich leer, hat sie doch moralischen Gehalt durch ihre Abzweckung auf die mit dem Nächsten einzugehende Gemeinschaft. Darum umfaßt sie nun selbst mit der Allseitigkeit der Frömmigkeit eine vierfache Gemeinschaftsform. Zuerst ein kirchliches Kunstleben als Darstellung der Gottesahnung und Gottesanschauung rein als solcher, nicht als Reflexe der Weltahnung und Weltanschauung (§ 409, S. 397). Weiter ein kirchliches wissenschaftliches Leben als Gemeinschaft des rein und ausschließlich religiösen Sinnes und Vorstellungsvermögens (§ 410, S. 399 f.). Dann ein kirchliches geselliges Leben als Gemeinschaft des Gebetes und religiösen Genusses (§ 411, S. 402). Schließlich ein kirchliches bürgerliches Leben als Gemeinschaft des religiösen Heiligens und Verdienens (§ 412, S. 405). Man findet vielleicht, daß sich eine solche Ausbreitung der Kirche in die vier eben gezeichneten Gemeinschaftssphären nur schwer mit der Voraussetzung vereinigen läßt, daß Religiöses und Sittliches stofflich identisch sind und nur unter verschiedenem Gesichtspunkt stehen. In seinem Buch „Die Anfänge der christlichen Kirche" hat sich

Rothe denn auch (nach Schenkel, „Zur Erinnerung an D. Richard Rothe“, Allgem. kirchl. Zeitschrift 1867 f.) so ausgedrückt, daß die Kirche, diese Gemeinschaft der reinen Innerlichkeit, nur im Kampf, nur durch Eingriff in fremdes Eigentum ein äußeres Dasein erstreben könne. (Vgl. auch unten Anm. 1.)

Die Gemeinschaft aller vier Funktionen ist der Kultus, die „konkrete Form der Kirche“ (§ 414, S. 408)[1]. „Wenn er die ausschließend religiöse Gemeinschaft als eine schlechthin allgemeine vollzieht, so geht seine letzte Abzweckung dabei auf die Förderung und allmähliche Anbahnung einer schlechthin allgemeinen religiös-sittlichen Gemeinschaft auf der Grundlage von jener“ (S. 409). So ergibt sich dann der transitorische Charakter, welcher der kirchlichen Gemeinschaft ihrem Begriff nach gebührt (§ 415, S. 411). Sie kann ihren Begriff gar nicht völlig realisieren; denn für eine ausschließend und abstrakt religiöse Gemeinschaft fehlt das Betätigungsgebiet, welches sich nur bei einem Hinübertreten in die materielle Natur, also das Stoffgebiet des religiös-sittlichen Handelns gewinnen lassen würde; aber eben damit hätte die Kirche ihre Eigenart aufgegeben und ihr Recht verloren. Wo sie das also versucht, wo sie in ihrem Selbsterhaltungstriebe die Natur zu entnaturalisieren, zu verkirchlichen, den Staat durch eine Welttheokratie zu ersetzen trachtet, arbeitet sie an ihrer eigenen

1) Bei Ahrendts, „Übersicht der theologischen Ethik Richard Rothes“ (Leipzig 1894, nach Rothes Kollegheft herausgegeben) sieht die Sache etwas anders aus (§ 277, S. 199 f.): „In ihrer nativen Form ist die Kirche der Kultus, der wesentlich Gemeinschaft aller vier religiösen Funktionen ist.“ „Es ist eine falsche, weil ihrem Begriff widersprechende Tendenz, wenn die Kirche, um sich nur dessen vollständiger Existenz zu geben, sich mit dem Kultus allein nicht mehr befriedigt, sondern sich auf seiner Grundlage nach ihren wesentlichen besonderen Seiten weiter ausbaut. Sie tut dies dann mittelst eines vierfachen Anbaues an den Kultus. Auch außerhalb seines Umfanges organisiert sie sich nämlich ein kirchliches Kunstleben, eine heilige Kunst“ usw. „Damit greift die Kirche über das ihr durch ihren Begriff abgesteckte Gebiet hinaus in das an sich Sittliche. Durch diese Übergriffe gräbt sie sich ihr Grab, indem sie aus dem einen Menschen zwei machen will, neben dem wirklichen Menschen, der der sittlichen Gemeinschaft angehört, noch einen zweiten fingiert, der der Kirche angehöre. Sie kann das nur, indem sie diesen ihren fingierten Bürger dem Staat, dem er als Bürger angehört, teilweise entzieht.“

Auflösung. Denn in demselben Verhältnis „wird sie selbst ein Staat und somit ihrem eigenen Begriffe disparat“ („Anf. usw.“, bei Schenkel, S. 213). Die kirchliche Form ist also an der frommen Gemeinschaft nur der Schatten, welchen die Welt in sie hineinwirft.

Neben der Kirche nun steht schon die Gemeinschaft, welche bestimmt ist, sie abzulösen, der Staat [1]). Mit der Kirche teilt er die Eigentümlichkeit, zu allen vier Gemeinschaftssphären in einem Verhältnis der Umfassung zu stehen, aber nicht in dem der einheitlichen Grundlage, sondern des einheitlichen Zieles. Sind nämlich jene vier Gemeinschaftskreise im Individuum immer ineinander, so sind sie nur untergeordnete organische Kreise einer moralischen Gemeinschaft höherer Potenz, die alles umfaßt und die höchste Gemeinschaft überhaupt ist, daher auch ursprünglich angelegt im Menschen. Die sich aus der ursprünglichen Gemeinschaft, der Familie, heraus besondernden einzelnen Gemeinschaftskreise streben wieder zur Einheit zurück und gewinnen sie im Staat (§ 298 f., S. 255 f.). „Dieser als die schlechthin allgemeine und überhaupt die absolute Form der moralischen Gemeinschaft schließt jene vier besonderen Hauptgemeinschaften unaufgehoben und unversehrt als seine eigenen Momente in ihm organisch eingeordneten relativ selbständigen Kreisen in sich“ (S. 256). So wird zuletzt wieder eine große, alle und alles umfassende Familie hergestellt. Zunächst freilich findet sich erst eine Vielheit nationaler Staaten, die voneinander geschieden sind. Weil sich aber vermöge der moralischen Entwicklung die nationalen Unterschiede nach und nach zu organischer Einheit zusammenschließen, kommt es schließlich zu der absoluten Einheit eines schlechthin allgemeinen Staatenorganismus. „In ihm erst findet der Staat seine vollständige Realisierung“ (S. 257). Wie die besonderen moralischen Gemeinschaften alle wesentlich schlechthin religiös bestimmte sind, so ist auch dieser vollendete Staat als sittlicher wesentlich

1) Darum ist es ein „Mißverständnis, daß der klerikalische unter allen Berufen der höchste (sittlich vollste) sei (was offenbar der fürstliche ist) und der christliche“. „Nie ist er dies so wenig gewesen wie heutiges Tages (§ 948, Anm. 2, S. IV, 105).

ein schlechthin religiöser, und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne des Wortes" (ebenda). Am Schluß der Entwicklung also wird die Kirche die Rolle, aus der sie mehr und mehr durch den Staat verdrängt war, endgültig an ihn abgeben müssen, nämlich die einheitliche Zusammenfassung aller besonderen Gemeinschaften. „Denn sobald die schlechthin allgemeine moralische menschliche Gemeinschaft als religiös-sittliche vollständig hergestellt ist, so fällt das Bedürfnis einer ausschließend (lediglich) religiösen Gemeinschaft neben der religiös-sittlichen hinweg" (S. 257). Freilich — Rothe betont das stark genug — wird diese Ablösung erst beim Abschluß der gesamten moralischen Entwicklung der Menschheit geschehen. Bis dahin „bleibt die Kirche schlechterdings unentbehrlich als die Gemeinschaft der Menschen als ganzer Menschen" und „als die Gemeinschaft der ganzen Menschheit" (S. 258). Dann aber wird sie hinfallen, ebenso wie auch die Geschlechtsgemeinschaft oder die Ehe und Familie überflüssig sein wird, sobald bei der vorhandenen Vollzahl menschlicher Individuen die endgültige Gemeinschaft vollendet ist. Damit ist dann der moralische Prozeß überhaupt abgeschlossen und „das vollendete Reich Gottes" erreicht. Dieses nämlich sieht Rothe als das endgültige Ziel an. Da aber der moralische Prozeß als religiöser, unter dem Gesichtspunkte Gottes angesehen, den Prozeß der Menschwerdung Gottes bedeutet, so wird in diesem vollendeten Gottesreich zugleich der Prozeß der Einwohnung Gottes in der irdischen Kreatur vollendet sein.

Auch wenn diese ganzen Ausführungen nicht in dem Abschnitt der Güterlehre ständen, wo „das höchste Gut als abstraktes Ideal" behandelt wird, wäre es klar, daß Rothe mit demjenigen Staate, welcher die Kirche abzulösen berufen ist, nicht einen empirischen, sondern den idealen Staat meint. Darum hat er zu der Ausführung des Gedankens, daß sich die religiös-sittliche Gemeinschaft zunächst als nationale, nämlich in der Form des nationalen Staates konstituiere (§ 424), die Anmerkung hinzugefügt, daß der hier aufgestellte Begriff des Staates dem in unserer geschichtlichen Erfahrung gegebenen Staate unmöglich entsprechen könne (S. 425). Wer wollte auch auf irgendeinen der gegenwärtigen

Staaten den Satz anwenden: „So konstituiert sich denn das Volk mit klarem Bewußtsein auf der Basis der moralischen Idee selbst zu einer Gemeinschaft, deren Zweck ausdrücklich die Realisierung der moralischen Zweckidee mittelst der Realisierung der moralischen Gemeinschaft ist“ (S. 423)! Dennoch aber glaubt Rothe schon den allmählichen Durchbruch des Bewußtseins konstatieren zu können, „daß der bloße Rechtsstaat der Idee des Staates noch nicht wirklich entspricht, und daß diese vielmehr sich nur in einer wesentlich moralischen Gemeinschaft befriedigt“ (S. 427). Unsere Staaten sind allmählich, „durch eine innere Notwendigkeit wider Willen und Wissen dazu getrieben“, Kulturstaaten geworden (S. 429). Dieses Urteil scheint jedoch für Rothe den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit ziemlich ausgeglichen zu haben, wenigstens unter der Voraussetzung der Erlösung.

2. Wo er nämlich von dem höchsten Gut nicht mehr „als abstraktem Ideal“, sondern „als konkreter Wirklichkeit“ redend unter der Überschrift „das Reich des Erlösers“ einen geschichtsphilosophischen Überblick der Gesamtentwicklung gibt, bietet sich denn doch kein wesentlich anderes Bild dar; vielmehr lesen sich diese Abschnitte aus dem zweiten Teil der Güterlehre im ganzen wie eine Dublette zu den parallelen Abschnitten des ersten Teils; man fragt vergebens nach dem fundamentalen Unterschied einer sündigen von einer sündenfreien Entwicklung. Der Hauptunterschied scheint lediglich zu sein, daß hier die einzelnen Begriffe mit dem Vorzeichen „christlich“ versehen werden, und daß die Entwicklung erst mit Christus anhebt. Der Gang ist von hier aus folgender. Da die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwicklung, in welcher die Erlösung sich geschichtlich realisiert, primitiv von der religiösen Seite ausgeht, so erscheint das Reich Gottes „primitiv als religiöse Gemeinschaft, und zwar ausschließlich und lediglich religiöse Gemeinschaft, d. i. als Kirche“ (§ 574, S. III, 179), natürlich als christliche. Aber weil die Kirche die ausschließlich religiöse und darum eine einseitige Form der menschlichen Gemeinschaft ist, ist sie nicht nur dem Begriff des normal vollendeten menschlichen Lebens, sondern namentlich auch dem Wesen des von der Erlösung ausgehenden neuen christ-

lichen Lebens und seiner Gemeinschaft in ihrer Vollendung wesentlich unangemessen (§ 576, S. 180). So erscheint auch hier als die sie ablösende und ihre Anfänge zur Vollendung führende Form des Gemeinschaftslebens der Staat, nunmehr als christlicher. „Wiewohl daher die christliche Gemeinschaft (das Reich Gottes) nicht als Staat anheben kann, sondern nur als Kirche, so ist doch das notwendige Resultat ihrer eigenen Lebensentwicklung die allmähliche Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche (politische)" (§ 578, S. 181). Indem nämlich die Kirche sich immer vollständiger ausbaut, christianisiert und entsäkularisiert sie allmählich den Staat (§ 579, S. 183). Wie weit Rothe diese Christianisierung schon vorgeschritten glaubt, zeigt sich an einem charakteristischen Punkte. Bei den „Kirchenpflichten" nämlich kommt er auch auf die Mission zu sprechen, die „unzweifelhaft eine Aufgabe der christlichen Gemeinschaft" sei (§ 1178, S. V, 483). Und hier sagt er: „Auch in Beziehung auf die Verbreitung des Christentums mußte der Staat immer mehr in den Vordergrund treten statt der Kirche, und folglich auch die Form der Mission immer mehr zurückweichen gegen die des christliche Kultur verbreitenden Weltverkehrs. In dem gegenwärtigen Moment ist unzweifelhaft die Hauptwirkung von der Seite des letzteren her zu erwarten" (S. 484 f.) [1]). Nur in sekundärer Weise muß dem Kultur verbreitenden Weltverkehr noch immer die eigentliche Mission zur Seite gehen (S. 486 f.). Freilich muß er dann wieder zugeben, daß der Weltverkehr für diesen Zweck bei weitem noch nicht genug vom christlichen Geist durchdrungen sei (S. 487). Dennoch aber macht er ausgesprochenermaßen den Staat zum Subjekt der Ausbreitung des Christentums — auf seine Weise natürlich. „Der Staat sucht das Christentum zu verbreiten durch die Verbreitung christlicher Humanisation oder Zivilisation, durch die Verbreitung unmittelbar nur der christlichen Sittlichkeit, und erst mittelst dieser dann auch der christlichen Religion oder Frömmigkeit" (S. 484).

1) Hätte Rothe die neuere Missionsgeschichte, etwa seit 50 Jahren, gekannt, so hätte er doch vielleicht anders geurteilt — soweit für diesen Idealisten überhaupt die Wirklichkeit etwas bedeutete.

Damit ist eigentlich schon gesagt, was Rothe unter dem christlichen Staat versteht. Seine Christlichkeit ruht nicht in irgend etwas Besonderem, sondern lediglich in seiner Normalität als Staat. „Die sittliche Normalität ...., die dann ihrem eigenen Begriff zufolge zugleich die religiöse Normalität mit einschließt, ist unmittelbar auch die Christlichkeit" (§ 462, S. V, 356). „Es ist in concreto kein anderer seinem Begriff entsprechender Staat denkbar als der christliche, d. h. als der durch das sittliche Prinzip, wie es das spezifisch christliche ist, bestimmte" (S. 357). „Das Christentum ist wesentlich ein politisches Prinzip und eine politische Kraft" (ebenda) (politisch im Sinne Rothes). Nur „die althergebrachte Verwechslung der christlichen Kirche mit dem Christentum überhaupt hat diesem letzteren den äußerst ungerechten Vorwurf zugezogen, daß es unpolitisch sei" (§ 1162, Anm. S. 358). „Gerade der wahre Christ ist vor allen anderen zu den obrigkeitlichen Funktionen berufen" (§ 1165), urteilt Rothe aus diesem Gedanken heraus. Von einer anderen Seite her behauptet Rothe das Zusammenfallen der Zwecke des Staates mit denen der Religion, wo er vom Gesetz spricht. „Da die Sittlichkeit wesentlich zwei Seiten hat, die an sich sittliche, d. i. in concreto die politische ... und die religiöse, ... so ist das Sittengesetz wesentlich und gleich sehr beides, politisches und religiöses [1])." „Das politische Gesetz fixiert die Bestimmtheit des Handelns (die Pflicht) teleologisch aus dem Gesichtspunkt der vollendeten Realisation des sittlichen Guts an sich, das religiöse Gesetz fixiert sie teleologisch aus dem Gesichtspunkt der vollendeten Gemeinschaft des Menschen mit Gott, deren Realisation das höchste Gut, religiös angesehen, ist" (§ 803, S. III, 362). „Beide Gesetze fixieren also die Form des Handelns aus dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes, koinzidieren so ihrem Begriff nach schlechthin", in der Wirklichkeit freilich erst mit der geschichtlichen Vollendung der Erlösungsentwicklung, und bis dahin immer zunehmend.

Was damit vom Christen und vom Christentum gesagt ist,

1) „Politisch" ist zu unterscheiden von „juridisch" (§ 808, Anm. 1, S. III, 363).

gilt aber ganz und gar nicht von der Kirche. Das Christentum „ist staatenbauend und trägt in sich selbst das Vermögen, den Staat zu bilden und zu seiner Vollendung zu entwickeln“ (§ 1162, S. V, 357). Die Kirche aber versteht nichts vom Staatsbau. Besonders deutlich ist das bei der römisch-katholischen Kirche, die vermöge ihrer Prinzipien selbst nicht mit einem glücklich sich entwickelnden Staatsleben zusammen bestehen kann (§ 1165, S. 390). Aber abgestuft gilt das gleiche auch für die protestantische Kirche. In jeder Form muß die Kirche, „je vollständiger sie sich als solche vollendet, desto mehr eine Fessel des von ihr selbst großgezogenen christlichen Lebens werden, und indem sie demzufolge sich mit diesem je länger desto ernstlicher überwirft, muß sie nach und nach wieder in sich selbst zerfallen“ (§ 579, S. III, 183). Nachdem „das christliche (religiös-sittliche) Leben und die christliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft nach und nach aus der Kirche in den Staat (die allgemeine menschliche, d. h. religiös-sittliche Gemeinschaft) hinübergesiedelt ist, und in dem Maße, in welchem das geschieht, kann die christliche Gemeinschaft die Kirche mehr und mehr entbehren“ (ebenda). So entsteht zwar, indem das Christentum damit umgeht, sich aus der reinen Frömmigkeit und damit zugleich aus der Kirchlichkeit in die Sittlichkeit zu übersetzen, „für das ungeübte Auge der Anschein einer Unchristlichkeit der Zeit und die Täuschung, als habe die Wirksamkeit des Christentums in der Menschheit abgenommen; den schärfer Blickenden aber kann dieser Schein nicht blenden. Vielmehr beginnt jetzt gerade eine neue, in eigentümlicher Weise großartige Phase der Wirksamkeit des Christentums, seine Richtung auf die Durchdringung des menschlichen Lebens in der Gesamtheit seiner besonderen Gebiete“ (§ 1018, S. V, 240).

Ist in dieser Weise das religiös-sittliche Leben der einzelnen christlichen Staaten immer mehr der Norm angenähert, so entsteht allmählich ein allgemeiner christlicher Staatenorganismus. Wenn in diesem das christliche Leben schlechthin normalisiert sein wird, so daß sich nicht nur die religiöse und die sittliche Seite des christlichen Lebens, sondern auch die entsprechenden Gemeinschaften absolut decken, dann wird auch hier, neben diesem christ-

lichen Staatenorganismus für die Kirche kein Raum mehr sein (§ 581, S. III, 185). Bis dahin zieht sich die Kirche mehr und mehr auf ihr ursprüngliches Gebiet, den Kultus, zurück; zugleich wird der Gegensatz zwischen Klerus und Laien immer mehr ein fließender (§ 582, S. 185 f.). Die Täuschung wird immer mehr wegfallen, daß auch dann noch die Kirche christlicher sei als der Staat. Daher wird dann aber „in diesem späteren Zeitlaufe zu Staat und Kirche notwendig noch eine Gemeinschaft derjenigen hinzutreten, welche durch eine weiter geförderte Christlichkeit sich untereinander als ein engerer christlicher Kreis innerhalb des weiteren Kreises des christlichen Staates und der christlichen Kirche verbunden wissen" (§ 582, S. 186), nicht als eine ausschließend religiöse Gemeinschaft, also nicht wieder als Kirche, sondern vorherrschend in praktischer Richtung wirksam, der „Bund der freiwilligen Christen". So wird denn von den beiden nebeneinander vorläufig in steter Wechselwirkung herlaufenden Entwicklungsreihen, der Geschichte der christlichen Kirche und der christlichen Weltgeschichte, schließlich die zweite siegen (bei Schenkel a. a. O. S. 214).

Weil aber in dieser irdischen Welt sich die Sünde immer wieder erneuert, sich auch immer wieder solche Individuen finden können, die kraft ihrer Selbstbestimmung für die erlösende Gnade unempfänglich bleiben, kann die Gemeinschaft der Erlösung erst in einem himmlischen Dasein ihre abschließende Vollendung finden. Es kommt hier weder zu einem vollständig und vollendet christlichen Staat, noch zu einem vollendeten allgemeinen christlichen Staatenorganismus und daher auch nicht zu einem vollständigen Wegfall der Kirche (§ 584, S. 187). In welcher Weise dann statt eines wirklichen Abschlusses der sinnlich irdischen Geschichte ihr Abbruch durch die sinnliche Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit herbeigeführt werden wird, und in dem von ihm begründeten sogenannten tausendjährigen Reiche der vollendete christliche Staatenorganismus realisiert sein wird (§ 588 und 590, S. 190 f.), ist in unserem Zusammenhange nicht mehr näher auszuführen.

Die Darstellung konnte so weit geführt werden, ohne einer dritten Entwicklungsreihe zu gedenken, die Rothe neben die beiden

oben genannten stellt, nämlich die Geschichte des Widerstandes gegen die Gnade [1]). Rothe gedenkt ihrer zwar im Zusammenhange des Abschnittes „das Reich des Erlösers"; allein daß sie auf den Gesamtentwurf seiner Lehre, insbesondere auf ihre Stimmung, und daher auch auf seine Auffassung von Kirche und Staat irgendwelchen Einfluß gehabt habe, wird man nicht sagen können. Die Hauptgedanken sind hier kurz folgende. Wegen der dem Menschen einwohnenden Macht der Selbstbestimmung trifft der Erlöser in seiner geschichtlichen Wirksamkeit auf unempfängliche, ja positiv widerstrebende und in diesem Widerstreben schlechthin verharrende Menschen (§ 586, S. III, 176). Danach ist das Reich des Erlösers in seiner geschichtlichen Wirklichkeit gemischt aus christlichen, unchristlichen und mehr oder minder widerchristlichen Individuen. Dieser Widerstand wird immer mehr ein positiv böser; ein absoluter jedoch erst, wenn das Reich des Erlösers in seiner Vollendung eintritt. Mehr und mehr setzt die christliche Gemeinschaft aus sich eine immer größere Masse antichristlicher Elemente ab, die danach streben, sich zu einem Reich des Bösen oder antichristlichen Reiche zu organisieren. „Je mehr dieses antichristliche Reich sich konsolidiert, desto ausgesprochener entspinnt sich zwischen ihm und der christlichen Gemeinschaft ein unversöhnlicher Kampf" (§ 571, S. 178). Die definitive Besiegung der antichristlichen Mächte und des antichristlichen Reiches wird dann die Aufgabe des Reiches der Herrlichkeit sein.

Allein diese Gedankenreihe Rothes ist doch ein fremdes Ele-

1) Hierher gehört der Unterschied, den Rothe macht zwischen dem „Geist der Zeit" und dem „Zeitgeist". Das „eigentümliche Prinzip, das die jedesmalige geschichtliche Bewegung in letzter Beziehung bestimmt, dieser Geist der Geschichte auf der jedesmaligen Stufe seiner Entwicklung ist der Geist der Zeit. Er ist als solcher der Geist der göttlichen Weltregierung, der Geist Gottes selbst". „In den Massen erscheint er nur als trübes und mißgestaltetes Zerrbild wieder. In dieser letzteren Form ist er der Zeitgeist." Beide sind „nicht nur verschieden, sondern sogar einander entgegengesetzt, eben wie die Wahrheit und das positive Mißverständnis derselben, so daß der Geist der Zeit gar keinen erbitterteren und gefährlicheren Gegner hat als seinen gespenstischen, ja zum Teile dämonischen Affen und Doppelgänger, den Zeitgeist" (§ 1017, S. IV, 236 f.).

ment in seiner Lehre, anscheinend der traditionellen Dogmatik zuliebe, wenn auch unter voller persönlicher Zustimmung aufgenommen; wir können sie ganz außer Augen lassen, wenn wir nun dazu übergehen, die Folgerungen Rothes aus seiner Lehre von der Kirche darzustellen.

B. 1. Welche Folgerungen ergeben sich zunächst für das Denken? Die erste ist eine ganz bestimmte, im vorhergehenden schon kurz angedeutete Beurteilung der Geschichte und der Gegenwart, die sich zugleich zur Probe auf die Richtigkeit der Theorie anbietet; denn möglicherweise ist die ganze Theorie aus einer Beurteilung der Zeitlage und ihrer Bedürfnisse erwachsen. „Will man sich in dem gegenwärtigen Stande der Christenheit zurechtfinden, so ist die Vorbedingung dazu die Anerkenntnis, daß das kirchliche Stadium der geschichtlichen Entwicklung des Christentums vorüber ist und der christliche Geist bereits in sein sittliches, d. h. politisches Lebensalter eingetreten ist" (§ 1168, S. V, 397). Das hängt zusammen mit dem allgemeinen Charakter des unsere Gegenwart beherrschenden Geistes, dem Prinzip der Subjektivität, welches wesentlich das Bewußtsein der Mündigkeit mit einschließt, sowie das Verlangen der einzelnen nach einem bestimmten persönlichen Anteil an den Lebensfunktionen des Organismus der Gemeinschaft. Eben damit ist der Zeit die Idee der Sittlichkeit aufgegangen und zwar nicht nur der individuellen, sondern vorzugsweise auch der universellen. „Infolge dieses Aufleuchtens der Idee der Sittlichkeit ist nun auch der christliche Geist in ein neues Stadium seiner Entwicklung eingetreten. Der christliche Geist hat die rein religiöse und eben damit zugleich kirchliche Form aufgegeben und ist damit beschäftigt, seine sittliche Seite hervorzubilden" (§ 1018, S. IV, 239 f.). Ihre weltgeschichtliche Bedeutung hatte die Kirche in der Zeit, „da sie wirklich der eigentliche, wo nicht der alleinige Herd des geistigen Lebens war, da die geistige Entwicklung der Christenheit in dem Klerus kulminierte und an ihm ihren wesentlichen Träger hatte" (§ 1169, S. V, 419 f.). Jeder sieht, daß diese Zeit vorüber ist. „Ist die Kirche die wesentliche Form, in welcher das Christentum seine Existenz hat, dann — dies muß man ehrlich eingestehen — steht

es in unseren Tagen ... beklagenswert mit demselben ... Aber das Christentum will eben seinem innersten Wesen nach über die Kirche hinaus, es will nichts Geringeres als den Gesamtorganismus des menschlichen Lebens überhaupt zu seinem Organismus haben, d. h. den Staat" (§ 1168, S. V, 397).

Erst im Protestantismus ist diese Erkenntnis deutlich aufgegangen. Nämlich die drei christlichen Hauptkonfessionen „repräsentieren nichts Geringeres als wesentlich verschiedene Entwicklungsstufen der christlichen Frömmigkeit" (§ 989, S. IV, 185). Im Protestantismus ist die Kirche schon gebrochen und von dem an sich sittlichen oder politischen Prinzip zurückgedrängt (§ 989 Anm. 3, S. 192) [1]). „Der entscheidende Wendepunkt (also), mit welchem das Christentum seine kirchengeschichtliche Periode durchbricht und in seine politisch-geschichtliche hinüberschreitet, ist die Reformation" (§ 1168, S. V, 398). „In ihr hat das Christentum selbst im Prinzip die Kirche aufgehoben; aber freilich nur erst im Prinzip, und zwar so, daß ein Bewußtsein hierum zunächst noch gar nicht zustande kam" (ebenda). Freilich „den Reformatoren selbst schwebte es, wenigstens im Anfange, dunkel vor, daß es sich eigentlich nicht wieder um eine Kirche handle" (S. 399). Bezeichnend dafür findet Rothe Luthers Neigung, statt „Kirche" zu sagen „Christenheit". Aber es blieb bei der dunkeln Ahnung, daß es nicht einer Kirchenverbesserung, sondern einer Reduktion der Kirche auf ein Kleinstes als Notbehelf bedürfe. Weil die Ahnung nicht zur klaren Erkenntnis wurde, versuchte man nun doch wieder, eine Kirche zu bauen. Allein dieser Neubau, als Kirche betrachtet, kann nicht imponieren. „Der Protestantismus hat es, von der Einheit ganz zu schweigen, nie zu einer wirklich selbständigen Kirche gebracht ... und also auch nie zu einer der Rede werten Kirchenverfassung" (§ 1168, S. 400), ist vielmehr

1) „In dieser sittlichen Sphäre sind auch die katholischen Nationen jetzt gute Protestanten." „Eben nur darum kann die katholische Kirche noch immer in einem so weiten Umfange fortbestehen, weil das eigentliche Leben der ihr zugehörigen christlichen Bevölkerungen gar nicht mehr in der Kirche verliert, sondern in der sittlichen Sphäre, welche die Kirche sich selbst überläßt" (§ 1177, S. V, 482).

überall in eine ausgesprochene Abhängigkeit vom Staate gekommen, zum deutlichen Zeugnis dafür, daß sie die politische Gemeinschaft zu ihrer Substanz hat und nur eine besondere Seite an dieser ist" (ebenda).

Im Zusammenhange damit steht Rothes Urteil über die seitdem stets anwachsende Vielheit besonderer Kirchen. Sieht man sie vom Standpunkt der Kirche an, so bedeutet sie ein sehr ernstes Übel; vom Standpunkt des Christentums betrachtet, ist sie jedoch durchaus kein Unglück, hat vielmehr sehr wesentlich zum tieferen Verständnis und zur höheren Entwicklung des Christentums mitgewirkt. Denn „der Zerfall der einen Kirche in eine solche Vielheit von getrennten Kirchen ist ... der in der Natur der Sache selbst begründete Anfang der Auflösung der Kirche in sich selbst und der Umbildung der christlichen Gemeinschaft aus der kirchlichen Form in die staatliche" (§ 1177, S. V, 471 f.). Darum, so notwendig eine Union der durch die verschiedenen Kirchen getrennten Christen ist, so verfehlt war die Union der beiden evangelischen Konfessionen als kirchliche angesehen; sie wäre geradezu als begriffswidrige Rückläufigkeit in der Entwicklung der christlichen Gemeinschaft zu beurteilen, hätte es sich um eine Union der Kirchen gehandelt. Darum, wem es um die Kirche zu tun war, der mußte sie zurückweisen. Denn „diese Union ist in Wahrheit nichts anderes als ein ... Moment in der Auflösung unserer evangelischen Kirche, ein erster im großen gemachter Versuch unserer deutschen evangelischen Christenheit, sich ohne eine Kirche im strengen Sinne des Wortes zu behelfen" (S. 480). Ein solcher Versuch konnte nur unternommen werden, weil die christliche Gemeinschaft jetzt aufgehört hat, an die kirchliche gebunden zu sein, und überwiegend als staatliche besteht.

„Wie die protestantische Kirche es so zu keinem wahren kirchlichen öffentlichen Leben gebracht hat, so ist es ihr auch mit den übrigen drei Sphären des kirchlichen Gemeinschaftslebens nicht geglückt" (§ 1168, S. 401). Weder mit einer kirchlichen Geselligkeit — im Konventikel stieß diese sofort mit der Kirche zusammen. Noch mit einem kirchlichen Kunstleben — die bisherige Unfähigkeit des Protestantismus, einen ihm eigentümlichen Kirchen-

bauftil zu erzeugen, ist symptomatisch für die Schwäche seines kirchlichen Lebens. Noch mit einem kirchlichen wissenschaftlichen Leben — nach einer inneren Notwendigkeit mußte sich die anfangs so glänzend entfaltete Theologie bald mit der Kirche gründlich verfeinden.

Die Überschau über die gegenwärtige Lage bestätigt nach Rothes Urteil diese Beobachtungen. Um gleich mit dem Letzten zu beginnen, so tritt heute die Theologie, welche als besondere Wissenschaft nur durch ihre Beziehung auf die Kirche berechtigt ist, mit dieser je länger desto mehr in den Hintergrund. Nur der praktische Zweck ist ihr noch geblieben. „Ohne einen solchen Zusammenhang mit der Kirche sind die theologischen Fakultäten ein völlig überflüssiger Bestandteil unserer Universitäten, da die Gegenstände, mit denen die theologischen Disziplinen sich beschäftigen, alle schon in den Bereich der philosophischen Fakultät fallen" (§ 1171, S. 443) [1]). Mit dieser Schwäche der gegenwärtigen Kirche hängt auch ihre Unfähigkeit zur Symbolbildung zusammen, wiewohl für eine Kirche gerade diese Aufgabe heute dringend genug wäre, weil das Begriffsalphabet unserer Symbole, die durchaus wissenschaftliche Erzeugnisse sind, lange nicht mehr das unsrige ist. Sollte dies Unvermögen nur vorübergehend sein? Ist es nicht vielmehr — und damit würde das Befremdende dieser Tatsache sofort wegfallen — ein sehr bedeutsames Symptom dafür, „daß unsere Kirche, ungeachtet eines dreihundertjährigen Anlaufs dazu, sich als wirkliche Kirche nicht zu erhalten vermag?" (§ 1170, S. 436). „Die Stumpfheit unseres kirchlichen Lebens zeigt sich in ihrer ganzen Größe insbesondere auch beim Hinblick auf den Stand der Kirchenzucht unter uns" (§ 1174, S. 452). Eine solche, wie sie vom Standpunkt der evangelischen Kirche heute gefordert werden müßte, ist geradezu unausführbar. Und der Kirche kann auf diesem Punkt auch gar nicht geholfen werden, wohl aber dem Zweck, welchen sie mit ihrer Disziplin letztlich im Auge hat (S. 459). „Christliche Zucht und Sitte soll und muß allerdings

1) Z. B. bezüglich der Ethik hält Rothe (§ 14, S. I, 58) dafür, daß die theologische und philosophische, je mehr sie sich vollenden, desto mehr materialiter zusammenfallen werden.

zu Kraft kommen in der christlichen Welt, aber durch die Kirche wird das nicht mehr geschehen können, sondern nur durch das sittliche Gemeinwesen, den Staat" (S. 459). Auch hier wieder beurteilt Rothe den scheinbaren Defekt als einen Fortschritt. „Die Zeit der Kirchenzucht ist dann, wann, wie im Mittelalter, die ausgelassenste sittliche Roheit und die aufopferungsvollste Frömmigkeit friedlich nebeneinander hergehen in einem und demselben Individuum" (ebenda). Jetzt aber bedarf man der Kirche nicht mehr, um zu wissen, was das christliche Sittengesetz fordert.

Auch die Gestalt der über den eigentlichen Bereich der Kirche hinausgreifenden Tätigkeiten liefert Rothe neue Zeugnisse für ihren Zerfall. Zunächst meint er, daß dem Protestantismus die Verwerfung der Proselytenmacherei eigentümlich sei, und findet dadurch bestätigt, „daß das evangelisch-protestantische Christentum überhaupt prinzipiell nicht mehr den kirchlichen Standpunkt einnimmt" (§ 1177, S. 479). „Ein Zeichen der Zeit von ganz ähnlicher Bedeutung ist der evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung. Er will ein Band schlingen um die vereinzelten evangelischen Landeskirchen Deutschlands; aber eben dies ist höchst bezeichnend, daß diese nur durch eine völlig unkirchliche Institution sich untereinander in Verbindung setzen, und auch so durchaus nicht als Kirchen zusammenzutreten imstande sind" (S. 481). Und das von ihnen gemeinsam zu betreibende Werk ist nicht ein kirchliches, sondern rein ein solches christlicher Bruderliebe; ihre Vereinigung steht also nicht auf dem Boden der christlichen Frömmigkeit rein als solcher, sondern auf dem der religiösen Sittlichkeit (S. 481). Überhaupt wird auf dem kirchlichen Gebiete die Union der Christenheit, diese heilige Aufgabe, nicht erreicht werden; auf dem Gebiet der christlichen Sittlichkeit aber sind bereits sehr bedeutsame Anfänge einer solchen Union vorhanden.

Dahin wird Rothe auch die der christlichen dienenden Liebe gewidmeten religiösen Vereine zählen. „Das eigentliche Arbeitsfeld für unsere jetzige Kirche ist die sogenannte innere Mission" (§ 1169, S. 423), die aus dem Pietismus ihren Ursprung herleitet. „Eben dies ist wieder höchst charakteristisch für den jetzigen Stand der Kirche, daß sie ihre besten Lebenskräfte aus einer

Richtung beides ziehen kann und ziehen muß, die ihr in ihrer frischen Lebenskräftigkeit gegenüber sich von ihr abwendet, und gegen die sie, solange sie noch von freudigem Gesundheits- und Lebensgefühl erfüllt ist, eine tiefe Antipathie empfindet" (ebenda). Wiederum gilt auch hier, daß die Kirche nicht als solche, sondern nur als religiöse Assoziation an dieser erhabenen Aufgabe der Diakonie arbeiten kann; und offenbar kann das Werk nur gedeihen, wenn diese außerkirchlichen Vereine ihren nichtkirchlichen Charakter festhalten (S. 425).

Die der äußeren Mission dienenden religiösen Vereine stellt Rothe merkwürdigerweise, „was die Gediegenheit christlicher Frömmigkeit angeht", hinter die der inneren Mission dienenden [1]). Auch für sie gelten die gleichen Beobachtungen. „Dem Begriff der Sache zufolge kommt natürlich die Betreibung und Leitung der Mission der Kirche zu" (§ 1178, S. 490). „So war es nun auch in den früheren christlichen Jahrhunderten durchgängig, und so ist es noch bis auf diese Stunde in der katholischen Christenheit. In der evangelischen dagegen hat es sich frühzeitig anders gestaltet; die Sorge für die Mission ist in ihr beinahe ausschließend in Privathände gekommen und eine Angelegenheit freier Vereine geworden"; „im ganzen offenbar zum Vorteil der Sache" (ebenda). Dieser neue befremdliche Widerspruch zwischen dem Begriff der Sache und der Wirklichkeit löst sich ebenso wie die früheren. „Wir haben hier wieder ein sehr bezeichnendes Symptom ... von dem Verfall der Kirche" (S. 491). Darum ist sie Funktionen, welche ihr Begriff ihr auflegt, nicht mehr gewachsen. Als eigentlichen Träger der Mission hat Rothe freilich, wie oben S. 260 schon gesagt wurde, den christlichen Staat angesehen.

Endlich gehört hierher das Verhältnis der Kirche zum allgemeinen Geistesleben der Gegenwart. In seiner großen Rede auf dem ersten Protestantentage zu Eisenach 1865 (Schenkels „Allgem. kirchl. Zeitschrift" 1865, S. 437 ff.) behandelte Rothe diesen eigentlich entscheidenden Gegenstand. „Durch welche Mittel

1) Die Begründung findet sich V, 491 f.

können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wiedergewonnen werden?" Oft genug ist diese Frage auch sonst erörtert. Schon ihre Formulierung spricht die Tatsache, um die es sich hier handelt, scharf genug aus, „daß große Massen und ganze Klassen der evangelischen Bevölkerung unserer Kirche entfremdet sind, und zwar nicht bloß äußerlich, durch Fernbleiben vom Gottesdienst, sondern vor allem innerlich", und „daß diese kirchenlos Gewordenen keineswegs nur der Zahl derjenigen angehören, die zu allen Zeiten ihren Zusammenhang mit der Kirche ungepflegt gelassen haben, den moralisch Verkommenen, sondern vorzugsweise gerade denjenigen Schichten der Gesellschaft, welche in unserem bürgerlichen Leben als besonders geachtet und achtungswert dastehen und den eigentlichen Kern der Nation bilden" (S. 437). Gerade die einflußreichste Klasse unserer Gesellschaft ist es, deren Entkirchlichung wir heute beklagen; „und eine Kirche, die bei ihnen in Mißachtung geraten ist, läuft hohe Gefahr, nach und nach allgemeiner Einflußlosigkeit anheimzufallen" (S. 446). Wie ist es zu dieser Zurückdrängung der Kirche, diesem bedenklichsten Zeugnis ihres Verfalls, gekommen? Die Frage ist um so dringlicher bei Rothes optimistischer Beurteilung unserer Zeit. „Ich zweifle keinen Augenblick, wenn der Herr Jesus in unsere heutige Christenheit einträte, so würde er sich in ihr heimischer fühlen als in der guten alten Zeit. Er würde finden, daß das jetzige Geschlecht seine wirklichen Zwecke mit der Welt merklich besser verstehen gelernt hat und für die Erreichung derselben ernster und zweckmäßiger tätig ist, als die früheren Generationen" (S. 442). Den Grund für dieses Urteil spricht Rothe hier nicht mit seinen oben mitgeteilten Gedankengängen aus, sondern mit folgender Beobachtung: „Die veränderte Gestaltung unserer Gemeinschaftszustände hat für die Kinder unserer Zeit ganz unwillkürlich eine Erweiterung ihres moralischen Horizontes und eine Steigerung der Gesichtspunkte mit sich geführt, die sie bei ihrem Tun und Lassen leiten." Damit wird wohl aber dasselbe gesagt sein sollen, was er im System das Herübertreten des Christentums aus der kirchlichen in die sittliche Periode nennt [1]). Wenn die Kirche

1) S. 447 folgt diese Terminologie nach.

dieſen Schritt des Chriſtentums nicht mitgetan, ſich ihm nicht angepaßt hat, wer iſt daran ſchuld, als ſie ſelbſt? „Denn wozu iſt die Kirche da ..., wenn ſie eine ſolche Entfremdung der ihr Angehörigen von ſich nicht zu verhüten, oder doch, wenn ſie eingetreten iſt, zu bewältigen vermag?“ (S. 442.) Freilich war ihre Lage nicht leicht, als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das moderne Bewußtſein und die moderne Kultur durchbrach. Nämlich „jene große geſchichtliche Kriſe tat der deutſchen Chriſtenheit eine völlig neue Weltanſchauung auf“; jetzt erſt erſchloß ſich der Sinn für unſere irdiſche, gegenwärtige Welt nach ihrer Bedeutung für die eigentümlichen, nämlich die moraliſchen, geiſtigen Zwecke des Menſchen, und mit dieſem Sinn zugleich der Trieb, dieſe irdiſche Welt möglichſt vollſtändig für dieſen eigentümlich menſchlichen Zweck in Beſitz zu nehmen. Es fragte ſich, welche Stellung die Kirche zu dieſer neuen Welt einnehmen würde. Aus ihrer ſichtlichen Abnahme ſeit jener Zeit werden wir den Schluß ziehen müſſen, daß ſie damals die richtige Stellung nicht gefunden hat. Sie drang nicht zu der allerdings ſchwer zu gewinnenden Einſicht vor, daß eben dieſe modernen, obgleich gar nicht auf ihrem eigenen Boden gewachſenen Ideen gerade die wahre Chriſtlichkeit repräſentierten, daß dieſe ganze weltliche Kultur nicht ein Feind, ſondern eine Schöpfung des Chriſtentums ſei, und daß nunmehr auf dieſem weltlichen, d. h. ſittlichen Kulturgebiet das eigentliche Werk des Heilandes vor ſich gehe. Selbſtverſtändlich konnte die Kirche mit dieſer ihrer Gegnerſchaft gegen die moderne Kultur nichts erreichen. Denn „unſer Volk wird ſeinerſeits nie wieder von ſeiner teuerſten Errungenſchaft ablaſſen“; „es wird nie ein gutes Gewiſſen finden zu der Meinung, daß man als aufrichtiger Chriſt kein moderner Menſch ſein könne und als moderner Menſch kein aufrichtiger Chriſt“ (S. 448 f.). Freilich in dieſer auf praktiſche Zwecke hinausgehenden Rede zieht Rothe aus der dargeſtellten Unfähigkeit der Kirche nicht die Folgerung: alſo iſt es nichts mit ihr, ſondern die andere: alſo muß man ihr helfen. Er hält dafür, „daß jetzt der Zeitpunkt gekommen iſt, um mit Ausſicht auf Erfolg die Hand anzulegen an das Werk, die der Kirche Entfremdeten ihr wieder zu gewinnen“

(S. 448). Und daß er damit die empirische, nicht irgendeine ideale Kirche meint, zeigt seine Wendung an diejenigen unter den Kirchenregierungen, welche die Zeichen der Zeit verstehen, und welchen er im Protestantenverein „vertrauensvoll einen Stützpunkt für ihr schwieriges Werk" anbietet (ebenda). Immerhin klingt bei aller Besserungslust und -hoffnung die Klage über den Zerfall der Kirche deutlich genug durch die Rede hindurch.

Man könnte versucht sein, in dieses von Rothe gezeichnete dunkle Bild einige hellere Züge dadurch hineinzubringen, daß man an eine gewisse Regsamkeit des rein kirchlichen Lebens in der Gegenwart erinnert. Allein Rothe sieht hier wenig Licht. Weil die heute so energische Richtung auf die Kirche die falsche Identifizierung von Kirche und Christentum zur Voraussetzung hat, kann sie, eben wegen dieser falschen Begründung, wenig Erfolg haben. Diese Befürchtung wird dadurch bestätigt, daß auch unter den christlich lebendigen Zeitgenossen sich manche geradezu innere Gewalt antun müssen, „um in dem kirchlichen Leben diejenige Befriedigung zu finden, die sie gewissenshalber bei ihm suchen zu müssen glauben" [1]) (Ethik, § 1168, S. V, 403). Darum ist Rothe so mißtrauisch gegen alle Versuche, die Kirche rein als solche neu zu beleben, besonders auch gegen die Versuche neuer Organisationen. So sehr er bez. derselben anerkennen muß, daß bei dem allgemeinen Zuge unserer Zeit zum Parlamentarismus (S. 451) auch auf kirchlichem Gebiet entsprechende Gründungen, nämlich Presbyterien und Synoden, wohl verständlich sind, so fürchtet er doch hauptsächlich, daß diese Organisationen nichts zu tun vorfinden werden (S. 404) [2]). Überdies ist die ganze Bewegung

1) § 1169, S. 418 sagt Rothe, „daß in demselben Maße, in welchem einem die sittliche Welt eine christliche nicht nur, sondern auch bestimmt eine christlich-religiöse ist, und in welchem er mithin schon in der staatlichen Gemeinschaft als in einer wesentlich zugleich christlich-religiösen Gemeinschaft lebt, das Bedürfnis der kirchlichen-christlichen Gemeinschaft und die Empfänglichkeit für sie bei ihnen zurücktreten muß". Vgl. unten S. 275 f., wo die gleiche Stelle zitiert ist.

2) Desgleichen ist es ihm bedenklich, daß so auch in der Kirche die Herrschaft der Majoritäten als solcher aufgerichtet werde; und er fürchtet, daß „die nach ihrem Sinne eingerichtete Kirche ... wohl wenig mehr von einer

ihm dadurch gerichtet, daß sie „unverkennbar überwiegend nur eine kirchliche, nicht zugleich eine religiöse“ ist (§ 1170, S. 427). Ja er findet, paradox genug, in der damaligen kirchlichen Bewegung „ein Symptom des Desorganisationsprozesses in der Kirche“ (S. 427 f.) [1]). Und das gerade besonders im Blick auf die Eigenart unserer deutschen evangelischen Kirche. Anderswo freilich, am entschiedensten vielleicht in England und dort wieder am meisten in Schottland, ist die Entwicklungsstufe, auf der das Christentum dort gegenwärtig steht, auch jetzt noch der Kirche viel günstiger und im Zusammenhang damit der Zustand der Kirche weit befriedigender, weil nämlich dort das Christentum im allgemeinen Bewußtsein noch viel mehr eine rein positive Religion ist. In Deutschland ist aber die eigenartige Entwicklungsstufe des Christentums, welche der Protestantismus bedeutet, viel schneller und vollständiger erreicht. Eben darum ist die Richtung auf das rein Kirchliche gerade hier ein Anachronismus und muß fruchtlos bleiben.

Wir haben es in dem allen mit Entwicklungen zu tun, die nicht aufzuhalten sind, ja deren Aufhaltung nicht einmal gewünscht werden kann. Und sicherlich ist das richtig, wenn das andere richtig sein sollte, was Rothe meint, daß alle diese Entwicklungen den Übergang des Christentums in die allgemeine Überzeugung und in die öffentliche Sitte und sein Aufgehen darin bedeuten (S. 407). Dem Bedenken, ob es je dazu kommen werde und könne, hält Rothe entgegen, „daß wir diese Annahme vom Standpunkte des Glaubens an Christum aus lediglich für eine Inkonsequenz erklären ... müssen“ (§ 1168, S. 407). Und er wiederholt diese Zuversicht gegenüber der Tatsache, „daß ... für

---

christlichen Kirche an sich haben“ wird (§ 1170, S. 427). Im ganzen glaubt er von der kirchlichen Bewegung seiner Tage urteilen zu dürfen, sie sei mitnichten eine reformatorische, da ihr die reformatorischen Ideen, die reformatorischen Männer, ja der reformatorische Mut fehlten (S. 425 f.).

1) Gelegentlich jedoch (§ 1171, S. 444) meint er, daß auch ein aufbauendes Prinzip in dieser Bewegung sich Geltung schaffe, das der „wiedererwachten christlichen Frömmigkeit“; vgl. unten S. 280 f. Wie freilich zwei so verschiedene Wurzeln den einen Baum bilden und tragen können, bleibt unklar.

die große Mehrzahl der einigermaßen zum Denken befähigten Kirchengenossen der Erlöser Gegenstand, wo nicht des ausgesprochenen Unglaubens, so doch wenigstens des haltlosen Zweifels ist"; er wiederholt sie mit den kühnen und glaubensvollen Worten: „Es soll und wird sicher über kurz oder lang dahin kommen, daß die Denkenden allgemein in Christo eine unzweifelhaft beides, tatsächliche und im strengen Sinne des Wortes übernatürliche, ihrem geistigen Gehalt nach aber wesentlich gottmenschliche geschichtliche Erscheinung zuversichtlich erkennen und anerkennen werden ..., daß kein Verständiger mehr an der historischen Faktizität dieses höchsten Wunders und zugleich Mittelpunktes aller menschlichen Geschichte, dieses gottmenschlichen Erlösers Jesus von Nazareth zweifeln wird" (S. 407 f.), und daß „alle Wissenschaften mehr oder minder direkt an der Auflösung dieses größten Rätsels unter allen Daten der menschlichen Erfahrung zusammenarbeiten" (S. 408).

Angesichts dieser schönen Hoffnung stellt sich dann doppelt ernst die Frage nach unserer Pflicht.

2. Welche Folgerungen ergeben sich aus der oben dargestellten Theorie für unser Handeln?

Die Aufgabe unserer deutsch-evangelischen Kirche in der Gegenwart ist die, „daß sie den nun einmal gegebenen geschichtlichen Stand der Dinge unbefangen anerkenne, sich ohne Widerwillen und Widerrede in denselben schicke und ihm gemäß ihre Aufgabe bemesse, d. h. beschränke" (§ 1169, S. 416). Überflüssig ist sie auch jetzt noch nicht; nur muß sie ihren Einfluß in der richtigen Weise an die rechte Stelle bringen. „Nichts würde bei der dermaligen Lage der Dinge dem Christentum seinen Einfluß mehr erschweren als eine falsche Kirchlichkeit, welche alles auf die Kirche stellt im Christentum" (S. 417). Nur dasjenige Maß Kirchlichkeit soll die Kirche von ihren Gliedern verlangen, welches den jetzigen geschichtlichen Verhältnissen entspricht, also auch nicht von allen das gleiche Maß. Nicht nur der Unterschied der Individualitäten, sondern auch der Bildung ist hier zu berücksichtigen. In demselben Maße nämlich, in welchem einem die sittliche Welt eine christliche nicht nur, sondern auch bestimmt eine christlich-

religiöse ist, und in welchem man daher schon in der staatlichen Gemeinschaft als in einer wesentlich zugleich christlich-religiösen lebt, tritt das Bedürfnis der kirchlichen christlichen Gemeinschaft und die Empfänglichkeit für sie zurück. Deshalb meint Rothe: „Es ist unverantwortlich, unsere wirklich Gebildeten mit der Kirche zu quälen und einen Enthusiasmus für sie aus ihnen herauspressen zu wollen, der bei aller Lebendigkeit und Reinheit ihrer christlichen Frömmigkeit in ihnen nun einmal keine Wahrheit haben kann" (S. 418). „Die direkte Wirksamkeit der Kirche hat daher jetzt ganz überwiegend auf diejenigen Klassen der Gesellschaft zu gehen, welche vermöge des Standes ihrer sittlichen Bildung das Christentum nur erst als Frömmigkeit (Religion) aufzufassen, und folglich ein klares und lebendiges Bewußtsein um eine christliche Sittlichkeit noch nicht in sich zu tragen vermögen" (S. 422). Darum spricht er sich auch über die innere Mission ähnlich aus: „Sie bezieht sich auf solche, die zum allergrößten Teil, die einen vermöge ihrer Bildungsstufe [1]), die anderen vermöge ihrer Verwilderung, das Christentum durchaus erst an seiner religiösen Seite allein zu erkennen imstande sind, und die Frömmigkeit wieder nur, sofern sie ihnen unmittelbar als solche entgegentritt" (S. 423). Redet hier Rothe von der „Verwilderung" eines Teiles unseres Volkes, so wird er dabei an diejenigen denken, von denen er sagt, „daß bei den großen Massen — und dieser Begriff, in unserem Sinn, greift sehr weit aus, ausnahmslos durch alle Stände hindurch — die Unkirchlichkeit auch heutzutage auf unchristlichen und schlechten Motiven beruht"; das sind „geistiger Indifferentismus, unwürdige Abhängigkeit von fremder Auktorität und fremdem Beispiele, überhaupt vom Zeitgeist, Gemeinheit der Gesinnung usw.", kurz dieselben Motive, auf denen früher die Kirchlichkeit beruhte (S. 418 f.). Doch auch diesen, die auf Auktorität hin ungläubig sind, würde nicht die rein religiöse Form des Christentums Respekt abnötigen, sondern nur eine sich in Taten bewährende heldenmütige Liebe und Selbstaufopferung (S. 424) [2]).

1) Neuerdings ist bekanntlich die innere Mission an den Gebildeten ein besonders wichtiger Programmpunkt der inneren Mission.

2) „Das kirchliche, d. h. rein religiöse ... Christentum findet sich vor-

Darum bleibt Rothe bei der Warnung, nicht eigensinnigerweise darauf zu bestehen, daß das Christentum der Zukunft schlechterdings ein kirchliches sein müsse. „Der Klerus (daher) soll und muß sich darein finden lernen, daß die Leitung der Geschichte des Reiches Christi nicht mehr in seiner Hand liegen kann" (S. 420), und muß sich aus seiner früheren Stellung zurückziehen. „Die geschickte Führung eines solchen wohlgeordneten Rückzuges ist aber auch noch eine große, Ruhm bringende Feldherrnaufgabe. Ganz im allgemeinen geht also die Pflicht der Kirche jetzt dahin, ihren anfänglichen Beruf, das prinzipielle Organ der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers zu sein, in treuer und einträchtiger Weise auf ihren Nachfolger in dieser Beziehung, den Staat, als die allgemeine sittliche Gemeinschaft, zu übertragen" [1]), sich selbst aber innerhalb ihrer gegenwärtigen geschichtsmäßigen Schranken doch eine möglichst freie Bewegung zu sichern (S. 420). Die Kirche hat also „die Auflösung der kirchlichen Frömmigkeit in die Frömmigkeit des christlichen Bewußtseins zu fördern und zu überwachen" (ebd.). Darum dürfen die Kleriker heute ihren Lehrberuf durchaus nicht auf Mitteilung der religiösen Lehre beschränken; auch mancherlei nicht lediglich religiöse Lehre mögen sie ihren Gemeindegenossen zuzuführen suchen — an anderen Orten wie auf der Kanzel —, um ihnen die Einsicht zu erwecken, daß auch das sog. weltliche, d. h. das sittliche Gebiet heiliges, d. h. christliches Land ist [2]). Auf dieser Linie etwa liegen auch die Vor-

zugsweise gerade zu dieser Aufgabe hingezogen, weil ja seiner Natur zufolge in seinem Verhältnis zu dem an sich sittlichen Leben seine Richtung ganz überwiegend die reinigende ist, nicht die ausbildende, die negative, nicht die positive" (§ 1169, S. 424). In Übereinstimmung damit sagt Rothe später (§ 1173, S. 450) vom Kleriker: „Ohne Armenpfleger zu sein kann er in unseren Tagen unmöglich Seelsorger sein" und meint, daß das Bedürfnis der Seelsorge sich besonders bei den Armen und Elenden seiner Gemeinde finden werde.

1) Selbst einzelne Formen des religiös-kirchlichen Lebens sollen in das staatliche übernommen werden. So das Mönchstum (§ 1009, S. IV, 224 f.); so werden sich die engeren religiösen Vereinigungen, die Konventikel, mehr und mehr in einfachen freundschaftlichen Verkehr auflösen, „übrigens ohne irgendeinen Verlust an ihrem religiösen Gehalt" (§ 885, S. III, 514 f.).

2) Einige Formeln Rothes mögen diese Gleichsetzung noch bestätigen.

schläge, die Rothe zur Wiedergewinnung der der Kirche Entfremdeten macht (Eisenacher Rede a. a. O. S. 448ff.): nicht irgendwelche besondere Maßnahmen, sondern lediglich die Richtigstellung des Urteils der Kirche über die moderne Kultur, von der sie dann freilich erwarten muß, daß sie sich ihrerseits „der Zucht des Herrn Christus und seines Geistes unterwerfe". Weiterhin muß sich dann freilich die Kirche mit der Ordnung ihrer eigenen Verhältnisse den tatsächlichen Bedürfnissen der heutigen Christen anpassen, sowohl in der Lehre, welche nicht dogmatisch, sondern geschichtlich zu gestalten ist, als auch in der Verfassung, daß nämlich die bisherige Theologenkirche zur Gemeindekirche umgestaltet werde, in welcher die Selbsttätigkeit der Kirchenglieder mehr als bisher in Anspruch zu nehmen ist. Darum fordert Rothe eine unmittelbare Teilnahme auch der Laien am Kirchenregiment. „Eine repräsentative Verfassung der Kirche ist für uns jetzt in der Tat ein dringendes Bedürfnis" (§ 1173, S. 451), so sagt er im schärfsten und unverständlichen Gegensatz zu dem drei Paragraphen vorher

Subjekt der Ethik ist der Christ (§ 832, S. III, 393; § 859, S. 454; § 1004, S. IV, 220). Damit will Rothe aber nicht eine spezifisch christliche Ethik neben die allgemein menschliche stellen, da das Individuum jetzt erkannt hat, „daß das Menschliche wesentlich das Sittliche ist" (§ 1018, S. IV, 239). Deutlicher noch ist folgendes Wort: Die „christliche Tugend ist wesentlich die (religiös-)sittliche Tugend als solche, welche gar nicht anders denkbar ist denn als christliche, d. h. als durch die Erlösung und den Erlöser vermittelte". „Je weiter die Entwicklung der christlichen Tugend fortschreitet ... desto vollständiger deckt sie sich ... mit der Idee der menschlichen Tugend als solcher, und desto klarer geht auch das Bewußtsein um die absolute Identität beider auf" (§ 787, S. III, 334). Danach sind auch Sätze zu beurteilen, wie der: „Wenn die Formel für die Selbstpflicht lautete: Werde immer tugendhafter, d. h. immer christlicher (§ 860), so lautet die Formel für die Sozialpflicht: Wirke stetig immer tugendhafter, d. h. immer christlicher" (§ 1005, S. IV, 221), und Zusammenhänge wie der, in welchem Rothe als Formel für das sozialpflichtmäßige Handeln den Satz bildet: „Handle schlechthin gemeinnützig" und ihn erläutert durch den Satz: „Halte christliche Gemeinschaft, und zwar halte alle deine Gemeinschaft immer mehr als christliche, aber dies bestimmt zu dem Zweck der immer vollständigeren Christianisierung des Gemeingeistes und somit der menschlichen Gemeinschaft selbst" (§ 1008, S. IV, 222 f.). In immer neuen Variationen klingt hier die Melodie: „Das wahrhaft sittliche Gebiet ist christliches Land."

ausgesprochenen Urteil, daß die darauf zielende kirchliche Bewegung ein Symptom des Desorganisationsprozesses der Kirche sei (S. 427 f.). Dieser Widerspruch wird auch nicht durch den Zusatz zu der ersten Stelle ausgeglichen, daß nämlich eine solche Verfassung jetzt nötig sei „nicht etwa, weil unsere Kirche den Trieb hätte, sich lebendiger zu organisieren, sondern vielmehr deshalb, weil unser Klerus zu ohnmächtig geworden ist, um für sich allein die Kirche in ihren Fugen zusammenhalten zu können" (S. 451) — ein Gegensatz, der keiner ist; denn eben wegen der „Ohnmacht" des Klerus ist der Trieb zu lebendigerer Organisation teilweise entstanden. Auch verdächtigt Rothe selbst die Zweckmäßigkeit der von ihm empfohlenen Presbyterial- und Synodalverfassung alsbald aufs äußerste, wenn er bald fortfährt: „Nur darf man keine großen Erwartungen hegen von den Erfolgen derselben, denn sie wird naturgemäß die Schwäche des Lebens unserer Kirche nur zu noch größerer Evidenz bringen" (S. 451). Die Ursache des offenbaren Widerspruchs zwischen den Paragraphen 1170 und 1173 scheint in seiner Überzeugung von der Notwendigkeit einer Anlehnung der Kirche an den Staat zu liegen. Darum fährt er im § 1170 nach dem absprechenden Urteil über die Repräsentativverfassung der Kirche sogleich fort: „Insbesondere kommt es darauf an, das Fortbestehen unserer Landeskirchen zu sichern. An ihnen, überhaupt an den unter uns zu Recht bestehenden Kirchen wolle doch keiner rütteln, der es mit der Kirche und dem Christentum selbst wohlmeint! Die Wirksamkeit dieses letzteren auf die großen Massen ist ja auch jetzt noch entschieden bedingt durch ein ihm zu Gebote stehendes kirchliches Institut; ein solches aber findet als evangelisches zurzeit, wenigstens in unserem Deutschland, nur darin, daß es sich vertrauensvoll an den Staat anlehnt, eine sichere Gewähr seines Bestandes" (S. 428). An der zweiten Stelle aber (§ 1173, S. 451 f.) fährt er, nachdem er sein geringes Zutrauen zu der in Rede stehenden Verfassungsform ausgesprochen hat, folgendermaßen fort: „Eben deshalb soll man bei ihr ja nicht vergessen, der Kirche ihren Anhalt an einer lebenskräftigeren Gemeinschaft außer ihr, am Staat, so daß sie sich auch forthin auf diesen stützen kann, zu erhalten", und fordert

dann, daß auch nach Einführung der Repräsentativverfassung die Konsistorialverfassung erhalten bleibe, damit „so der Staat auch rechtlich in der Lage bleibt, die kirchlichen Verhältnisse mit fester Hand zusammenhalten zu können“ [1]). Er fürchtet also die in der Repräsentativverfassung wirksame Tendenz auf Selbständigkeit der Kirche, zu der er ihr die Kraft nicht mehr zutraut, und steht damit zugleich bei seinem alten Satze, „daß sie (die Kirche) die politische Gemeinschaft zu ihrer Substanz hat“ (§ 1168, S. 400), was er auch an dieser Stelle darin zutage treten sieht, daß sie sich durchgängig als einen Komplex von Landeskirchen betrachtet. Eben „durch dieses Verhältnis zum Staate als Landeskirche ist sie gegen die Versuchung zu einer hierarchischen sowohl als zu einer puritanischen Richtung bewahrt“ (§ 1170, S. 428 f.).

Lag schon in dem eben dargestellten zwiespältigen Urteil über die Repräsentativverfassung der Kirche ein vergeblicher Versuch Rothes, seine Theorie vom Wesen der Kirche mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen, so scheint es mir gleichfalls als eine mit seiner Theorie in Widerspruch stehende Konzession an die Wirklichkeit, wenn er „eine höhere Belebung unserer Landeskirchen, eine Durchdringung derselben mit religiöser Wärme und religiösen Lebenssäften“ (§ 1171, S. 444) fordert, nachdem er ausdrücklich zugestanden hat, daß unser Landeskirchentum „der frischen Entwicklung der Frömmigkeit als solcher“ nicht günstig sei. Wie stimmt diese Forderung zu Rothes wichtigstem Satz, daß das Christentum jetzt aus der kirchlichen, d. h. rein religiösen, in die sittliche Sphäre hinübergetreten sei? Und hier sucht er dann einer zweiten Wurzel der auf Organisation abzielenden kirchlichen Reformbewegung seiner Zeit, die er gelegentlich (S. 444) halb

1) Anderseits fordert das Staatsinteresse, „daß die Kirche nicht durch den Klerus für sich allein repräsentiert sei, sondern vermöge ihrer Verfassung die naturgemäß hierarchische Tendenz des Klerus durch die Mitwirkung der Laien bestimmt neutralisiert werde“ (§ 1179, S. V, 498) — nebenbei bemerkt wieder eine neue Beurteilung der Repräsentativverfassung. Seinerseits hat der Staat gegen die Kirche die Aufgabe des Schutzherrn; die Kirche selbst ist wehrlos gegen äußere Gewalt, „und niemand sonst kann ihr Schutz gegen sie gewähren als der Staat“. Nur dies ist seine Aufgabe gegen sie (ebenda).

widerwillig — wiewohl gerade sie seiner Natur sympathisch sein mußte — bloßlegt, zu ihrer notwendigen Frucht zu verhelfen, eben der „wirklich“ wiedererwachten christlichen Frömmigkeit. Diese Aufgabe einer höheren Belebung unserer Landeskirchen „wird sich aber nicht anders lösen lassen als dadurch, daß den religiösen Assoziationen innerhalb der Landeskirchen ein weiter Spielraum eingeräumt wird“ (ebd.) [1]). Denn nur hier komme die Frömmigkeit als individuelle und deshalb als voll lebendige zu ihrem Recht. Rothe denkt dabei nicht an die für praktische Aufgaben bestimmten religiösen Vereinigungen, von denen früher gelegentlich der inneren Mission gesprochen wurde, sondern an die Pflege der Frömmigkeit rein als solcher [2]). Gerade die Gegenwart hält er recht eigentlich für die Zeit der religiösen Assoziation. Denn das jetzt aufgewachte Bedürfnis der Individualität könne sich eben nur hier befriedigen, nicht etwa in der Kirche, in der die Individualität für die religiöse Gemeinschaft keine irgendwie maßgebende Bedeutung gewinnen könne. „Bei der Mischung der allerverschiedenartigsten religiösen Stimmungen und Richtungen in unseren Landeskirchen kann die allgemeine kirchliche Gemeinschaft für sich allein keinen befriedigen, der ein lebendigeres religiöses Bedürfnis hat. Für die religiös Gleichgültigen paßt sie vortrefflich; denn sie stört sie kaum jemals in ihrer Teilnahmslosigkeit“ (S. 445). Bei

1) Es „ist nichts natürlicher und mehr in der Ordnung, als daß innerhalb der großen Gemeinschaft des Ganzen der Gemeinde, und ohne sich irgend von dieser lossagen oder gar mit ihr in Opposition setzen zu wollen, diejenigen Gemeindeglieder, welche zueinander das Vertrauen haben, daß sie wahre und lebendige Christen sind, das Bedürfnis einer engeren religiösen Gemeinschaft empfinden“ (§ 885, S. III, 513).

2) Darum ist diese religiöse Assoziation anscheinend von Rothe anders gedacht als der „Bund der ‚freiwilligen Christen‘“, wiewohl er auch auf einer „weiter geförderten Christlichkeit“ ruht, aber „vorherrschend in praktischer Richtung wirksam“ ist, als freiwilliger Gehilfe der Kirche und des Staates, also „keine ausschließend religiöse Gemeinschaft“. Er ist nicht an die Grenzen des Einzelstaates gebunden (§ 582, S. III, 186). Daß aber Rothe diese verschiedenen von ihm vorgeschlagenen Vereinigungen selbst nicht klar gesondert hat, scheint daraus hervorzugehen, daß er in § 582, Anm. Binets Ausdruck „Christliche Assoziation“ zitiert. Sie wird sich doch nicht streng von Rothes „Religiöser Assoziation“ scheiden lassen.

der völlig individuellen Basis dieser Zusammenschlüsse „werden so in einer und derselben Kirche nebeneinander religiöse Assoziationen von den verschiedensten Farben entstehen“ (S. 446). Im einzelnen mag ihnen völlige Freiheit gegeben werden [1]), und das Band, durch welches sie mit der Landeskirche verbunden werden, sei möglichst lose. Nur das eine muß von ihnen unbedingt verlangt werden, daß sie wirklich innerhalb der Landeskirche verharren, also nicht nur auf öffentliche, sondern auch auf geheime Opposition gegen dieselbe sich nicht einlassen. Auch hier also steht der Staat als die eigentliche moralische Gemeinschaft im Hintergrunde des Gedankens.

Daß an die Stelle der Kirchenzucht in den christlichen Nationen die christliche, d. h. überhaupt die gute öffentliche Sitte einzutreten habe, war schon oben angedeutet. Denn „die Aufhebung der Gemeinschaft mit denen, die reuelos der Gemeinde Ärgernis geben, ohne welche ein christliches Gemeinwesen gar nicht gedacht werden kann, läßt sich als Akt der Kirche nicht mehr durchsetzen, wohl aber als Akt der politischen Gemeinde“ (§ 1174, S. 460) [2]). Das heißt, Rothe verweist einfach auf die staatliche Strafrechtspflege. Schließlich läßt sich noch von den gottesdienstlichen Tagen sagen, daß sie jetzt ihres eigentlich kirchlichen Charakters insofern zu entkleiden sind, als die Kirche nicht den ganzen Ruhetag für sich begehren darf, sondern nur die Aufgabe hat, denselben mit den ihr eigentümlichen Mitteln zu reinigen und zu veredeln; da-

1) Sie sollen als kirchliche eine energische christliche Zucht üben und so zum Aufbau „einer allgemeineren sittlichen öffentlichen Meinung, die den Namen einer christlichen verdient“, helfen (§ 1174, S. V, 461). Den Konventikeln, welche Rothe als „historischen Ansatzpunkt für solche Neubildungen“ anspricht (§ 1171, S. 447), gestattet er, ebenso wie dem „Bund der freiwilligen Christen“, einen eigenen Kultus (§ 885, S. III, 512 und § 582, S. III, 186); d. h. diese freien Vereinigungen dürfen sich eigentlich als Kirchen etablieren und erhalten nur die Auflage, ihre wenn auch nur lose Verbindung mit der Landeskirche zu wahren (vgl. unten S. 43).

2) Die Befähigung der politischen Gemeinde dazu wird recht zweifelhaft, wenn Rothe es beklagt, daß diese gute öffentliche Sitte „zurzeit unter uns noch tief daniederliegt und einer durchgreifenden Verbesserung bedarf“ (§ 1174, S. V, 460).

gegen kann sie dann freilich auch erwarten, daß ihre Kultushandlungen nicht durch das sonstige sonntägliche Treiben gestört werden (§ 1175). Am besten wird sie sich dagegen schützen, wenn sie die gemeinsamen Erholungen und Vergnügungen des Volkes ihrerseits zu veredeln bemüht ist.

Daß der Kultus umzugestalten ist aus dem Individuellen ins Objektive, also mit Zurückstellung der Predigt und Hervorhebung des Gefühlsallgemeinen (§ 1176), daß die Verschiedenheit der Konfessionen allmählich hinter der Christlichkeit des Lebens zurücktreten soll (§ 1177), daß die Ausbreitung des Christentums allmählich von der Kirche auf den Staat überzugehen hat, ist schon gesagt oder steht mit unserem Gegenstand nur in losem Zusammenhang. Auch vom richtigen Verhalten des Staates gegen die Kirche braucht nicht mehr gehandelt zu werden.

III.

Wiewohl unsere Aufgabe mit der Darstellung der Lehre Rothes von der Kirche eigentlich erschöpft ist, bleibt doch bei der Eigenart des Gegenstandes und seiner Wichtigkeit für die gegenwärtige Aufgabe der Kirche noch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit derselben, bzw. einer Kritik. Eben in der aktuellen Bedeutung unserer Frage liegt aber auch die eigentümliche Schwierigkeit dieser Kritik. Ich unternehme sie mit dem lebhaften Bewußtsein, nur einen Versuch zu bieten, wo ich an Stelle von Rothes Urteilen entgegengesetzte fälle.

1) Es ist gar keine Frage, daß die Rothesche Anschauung ungemein viel Anziehendes hat. Schon theoretisch angesehen. Ohne Frage ist es kein idealer Zustand, wenn es gesonderte Institute und besondere Ämter zur Pflege des religiösen Lebens gibt. Ist das religiöse Leben wirklich nicht nur ein notwendiges Element, sondern sogar die Krone und Blüte des menschlichen Lebens überhaupt, so sollte der Bereich des religiösen Lebens mit dem des Lebens überhaupt sich decken; es sollte ein Virtuosentum der Frömmigkeit undenkbar sein, denn das hieße ein Virtuosentum der Menschlichkeit etablieren; und es sollten die leitenden Funktionen in dieser Beziehung nur nebenamtlich versehen zu werden

brauchen, wie es Rothe auch für den Schauspielerberuf fordert [1]). Aber so weit geht Rothe ja noch nicht einmal mit seiner Forderung; gegenwärtig und noch für lange Zeit gibt er der Kirche und ihrer Arbeit hinreichende Aufgaben.

Vor allem aber hat, praktisch angesehen, sein Urteil von der inneren Christlichkeit unserer Zeit sehr viel Anziehendes. Welche Hilfen bietet sie zu einer beruhigenden Betrachtung unserer Zeit, ihrer kirchlichen und religiösen Lage! Ihre überwiegende Abwendung vom kirchlichen Leben ist dann nicht mehr ein beklagenswerter Abfall, sondern Zeichen eines großen Fortschrittes. Die quälende Tatsache, die Jesus in dem Worte von den vielen Berufenen und den wenigen Auserwählten ausspricht, und die wir gerade in der Gegenwart mehr als zu irgendeiner anderen Zeit zu finden glauben, ist auf einmal aus einer Tatsache an sich zu einem Phänomen und zwar einem mißdeuteten Phänomen geworden von einer in Wirklichkeit nicht quälenden, sondern erfreuenden Tatsache. Die durchgehende Abwendung von der Kirche hat ihr Peinliches verloren und wird etwas Normales. Zugleich bietet sich so ein Weg, auf alles Gewaltige und Große unserer Zeit, auf all die gewaltigen Fortschritte in der Beherrschung der materiellen Natur und auf all das ernste sittliche Streben zum Wohl der Gesamtheit die Hand zu legen für unseren Glauben und für unseren Herrn. Hat nicht Jesus selbst von der Sauerteigsnatur seines Reiches gesprochen? Versöhnung von Christentum und moderner Kultur, dieses heiß umkämpfte Ziel, scheint so durch einen bloßen Gedanken, durch eine kühne Theorie, durch eine Umwertung der Werte erreicht. Auch enthält wirklich das Bild der Gegenwart manche Züge, die Rothes Anschauung zu bestätigen scheinen, daß allmählich der Staat die Kirche überflüssig mache. Wie viel haben bisher schon die christlichen Grundsätze zur Umgestaltung der öffentlichen Meinung und des öffentlichen Lebens beigetragen! Schutz und Pflege der Schwachen aller Art, Humanität im Kriege, das Eindringen pädagogischer Grundsätze in das Strafrecht sind

1) Vgl. die interessanten Darlegungen § 947, S. IV, 987 und § 1106, S. V, 145.

Zeugnisse dafür. Weiter: wie viele Zweige der inneren Mission sind allmählich vom Staat und von den Kommunen in eigene Pflege übernommen! Selbst zwischen Staat, d. h. staatlicher Kolonialpolitik, und Mission haben sich freundliche Beziehungen hergestellt. So ist auf vielen bedeutsamen Gebieten des öffentlichen Lebens der Vorrang des Inneren, des Sittlichen anerkannt. Und was bisher die Kirche allein vertrat, vertritt nun der Staat von sich aus. Enthusiasten mögen sich nach dem allen der Hoffnung hingeben, daß bald das große Wort allgemein anerkannte Geltung finden werde: Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele! Selbst darin ist Rothe Recht zu geben, daß die Formen des kirchlichen Lebens sich oft als Fesseln statt als Träger des religiösen Lebens erwiesen haben. Wem wäre es nicht schon einmal in der gegenwärtigen Kirche zu enge oder auch zu einsam geworden! Wer hätte nicht schon wenigstens in Gedanken mit dem Schritt zur Freikirche gespielt!

2) Allein die Frage ist, ob derartige Beobachtungen hinreichen, Rothes Theorie, daß die Zeit der Kirche vorüber sei, zu beweisen. Um gleich mit dem letzten anzufangen, mit den Zeichen vom Verfall der gegenwärtigen Kirche, so war uns schon an zwei Punkten ein Widerspruch innerhalb der Theorie Rothes entgegengetreten, der sich nur aus seinem Versuch, die Theorie mit der ihr widersprechenden Wirklichkeit auszugleichen, erklärte (S. 36 f.). Er konnte nicht leugnen, daß die Bestrebungen auf eine Repräsentativverfassung der Kirche nötig seien, und er mußte zugeben, daß eine Pflege der Frömmigkeit rein als solcher — in den religiösen Assoziationen — erfordert werde. Daß ein solcher „Bund der freiwilligen Christen" eine höhere Christlichkeit vertritt als die Träger eines lediglich im sittlichen Leben sich betätigenden Christentums, dürfte von vornherein als zugestanden gelten, hat Rothe auch ausgesprochen (S. III, 186). Daß weiter die Presbyterial- und Synodalverfassung der Kirche die geringen Hoffnungen, die Rothe darauf setzte, weit übertroffen hat, ist gleichfalls keine Frage. Wir dürfen heute sagen, daß sie im ganzen doch der Kirche großen Segen gebracht hat, daß überhaupt der Streit um die

kirchlichen Formen nicht auf eine Beseitigung der Kirche, sondern auf ihre Neubildung, ihre Anpassung an die neuen Aufgaben und neuen Gedanken offenbar hindrängt. Es ist ja einfach falsch beobachtet, also nicht wahr, daß die in den Verfassungsbestrebungen sich zeigende Richtung auf die Kirche eine nur kirchliche, nicht auch religiöse sei, die Identifizierung von Kirche und Christentum zur Voraussetzung habe. Und Rothe kommt ja diesem Urteil durch das zweite der obengenannten Zugeständnisse ausdrücklich entgegen, wo er der religiösen Assoziation dauerndes Recht zuerkennt, obgleich die rein religiöse Periode des Christentums vorüber sein soll. Denn er gibt ihnen das Recht, „ihre inneren Einrichtungen zu treffen" (§ 1171, S. V, 446), ja gestattet ihnen selbst einen eigenen Kultus (§ 885, S. III, 512), d. h. er erlaubt im Grunde diesen rein religiösen Gemeinschaften, sich als Freikirchen zu etablieren, unter Wahrung eines nur ganz äußerlichen Verhältnisses zur Landeskirche. Die Verfassungsbewegung in der Kirche überhaupt ist also kein Zeichen der schwindenden, sondern der steigenden Kraft der Kirche. So läßt sich hoffen, daß auch die unteren Glieder der Repräsentativverfassung allmählich der Höhe ihrer Aufgabe näher kommen werden, ist's nicht in dieser, dann vielleicht in einer zukünftigen Kirchenform.

Unsere Kirche — wir sprechen nicht von der Landeskirche [1]), sondern von der Christenheit als religiöser Gemeinschaft, innerhalb unseres Vaterlandes — ist so wenig im Absterben begriffen, daß sie sich vielmehr in den erstaunlichen und bisher ungeahnten Leistungen ihrer freien Vereinigungen aufs kräftigste lebendig erweist. Denn innere und äußere Mission, Diasporapflege usw. sind eben als Lebensbetätigungen zwar nicht der offiziellen, aber um so mehr der wirklichen Kirche anzusehen. Ohne Hilfe, ja oft trotz des Widerstandes des Offiziellen, hat sich hier durchgesetzt, was unwiderstehlich zum Leben drängte. Aber es hat vielleicht eine gewisse innere Notwendigkeit, ist jedenfalls recht begreiflich, wenn solche neuen Gedanken und Bewegungen bei den naturgemäß kon-

1) Die Identifizierung der Kirche mit der verfaßten Kirche, und zwar der Kirche in ihrer gegenwärtigen Verfassung ist vielleicht die Hauptfehlerquelle für Rothes Lehre von der Kirche.

servativ gerichteten Trägern der Verfassung zunächst auf Mißtrauen und Widerstand stoßen. Derartiges muß aus der Freiheit der Unverantwortlichen kommen, in der Sphäre des Inoffiziellen erst sozusagen ausprobiert werden, ehe es die Bescheinigung seiner allgemeinen Durchsetzung durch die Erhebung ins Offizielle erhält. So ist's ja auch im staatlichen Leben: aus der allmählich sich bildenden Sitte wird schließlich das stabile Recht. Eben durch diesen Vergleich mögen wir uns aber zugleich daran erinnern lassen, daß die Schwäche unserer verfaßten Kirche in diesem Punkte und ihr Mangel an Initiative etwa in ihrer zu nahen Verbindung mit dem Staate, die freilich Rothe als Lebensbedingung für sie fordert, in ihrer landeskirchlichen Verfassung liegen könnte. — Aber bei jenen oben genannten Lebensregungen des Christentums selbst glaubte Rothe den Übertritt desselben vom kirchlichen, d. h. rein religiösen Gebiete aufs sittliche z. T. behaupten zu können. Ganz im Gegensatz dazu ist offenbar, daß sie spezifisch religiöse Tendenz haben. Die innere Mission freilich scheint sich z. T. auf dem Boden des bloß Sittlichen zu bewegen; aber niemals hat sie einen Zweifel darüber gelassen, daß ihr Hauptabsehen auf das rein Religiöse geht, und daß ihre sittliche Hilfe als Mittel zum Zweck dient. Ganz deutlich ist diese Abzweckung bei der Heidenmission und beim Gustav-Adolf-Verein [1]), die noch dazu das rein Religiöse in spezifischer Abzweckung auf die Kirche treiben. Denn beide wollen Zerstreute oder Neugewonnene sammeln, nämlich zur Kirche. Und wenn die innere Mission hauptsächlich der Aufgabe nachgeht, die Rothe in Eisenach behandelte, die der Kirche entfremdeten Glieder ihr, nämlich der Kirche, wiederzugewinnen, so zeigt auch sie die kirchliche Richtung. Alle diese Tätigkeiten

1) Gewiß wird die Gustav-Adolf-Arbeit nicht als kirchliches Werk getrieben, sondern „rein als ein Werk christlicher Bruderliebe" (§ 1177, S. V, 481); aber es ist doch unmöglich, daraus zu folgern, daß der Verein deshalb die deutschen Protestanten „nicht auf dem Territorium der christlichen Frömmigkeit rein als solcher, sondern auf dem der christlichen religiösen Sittlichkeit" verbinde. Denn für die Abgrenzung des Territoriums kommt nicht die Arbeitsform, sondern vorwiegend das Arbeitsziel in Frage; und dieses kann kaum reiner das rein kirchliche sein, als beim Gustav-Adolf-Verein, viel reiner als bei innerer und äußerer Mission.

ſtreben ſofort auf Organiſationen hin, die der Pflege des rein Religiöſen dienen. So wenig hat die eigentlich kirchliche Kraft des Chriſtentums abgenommen.

Anderſeits hat die Kirche auch der Forderung Rothes an den Kleriker Rechnung getragen, daß ſie ihren Lehrberuf über das rein Religiöſe hinaus auszudehnen habe. Sie hat ſich für berufen angeſehen, auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens die Beachtung ihrer Grundſätze zu fordern. Man denke, um nur ein Beiſpiel zu nennen, an das Kapitel: Kirche und ſoziale Frage, und an die beiden großen Vereinigungen, die hier die theoretiſche und z. T. auch praktiſche Arbeit im einzelnen leiſten. Auch das iſt kein Zeugnis für den Verfall der Kirche, ſondern das Gegenteil.

Nicht einmal damit hat Rothe recht behalten, daß die Gegenwart zur Bildung neuer Symbole ganz außerſtande ſei und eben hierdurch einen neuen Beweis für das Zurücktreten der Kirche liefere. Vielmehr waren gerade in den letzten Jahren Anfänge neuer Symbolbildung zu bemerken, und zwar gerade auf dem Gebiete der Landeskirchen. Man denke an die intereſſante Zuſammenſtellung, die G. Ecke in ſeiner Schrift „Unverrückbare Grenzſteine“ (4. Aufl., Berlin 1907) über die Erklärungen der altpreußiſchen Provinzialſynoden in der Bekenntnis- und Lehrfrage gegeben hat (IV. Abſchnitt) und die teilweiſe den alten Glauben neu zu formulieren trachten, wobei ſie einen gewiſſen Konſenſus untereinander erreichen [1]). Daß dieſe Tatſache nicht Zufall, ſondern Symptom iſt, dürfte ſich angeſichts der kirchlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte nicht leugnen laſſen.

In ähnlicher Weiſe können noch einige andere Beweiſe, die Rothe für den Verfall der Kirche beibringt, entkräftet werden. So vermißt Rothe an den deutſchen Landeskirchen die Fähigkeit und Kraft des Zuſammenſchluſſes. Aber gerade die letzten Jahre haben ja in dieſer Beziehung erfreuliche Anſätze gebracht. Sind dieſelben noch nicht zu der gewünſchten und vielleicht wünſchenswerten Vollendung gediehen, ſo lag der Grund dafür offenſichtlich nicht an einer Schwäche, ſondern gerade an der Stärke des kirch-

1) Etwa in dieſer Weiſe dürften die alten Symbole auch entſtanden ſein.

lichen Gedankens. Denn gerade Fragen des kirchlichen Bekenntnisses sind es gewesen, die nur eine so lockere Zusammenfassung der deutschen Landeskirchen entstehen ließen, wie sie der Kirchenausschuß darstellt. Sicherlich freilich sind dergleichen Zusammenschlüsse von weit geringerer Bedeutsamkeit und Kraft, als diejenigen, welche wir in den großen freiwilligen Arbeitsgemeinschaften, dem Zentralausschuß für innere Mission usw. besitzen [1]). Aber sind diese nicht auch Kirche? Zwar nicht die offizielle, aber die wahre, die durch Wort und Sakrament, unabhängig von aller Verfassung konstituiert wird und als Kirche auch von Rothe eben deshalb anerkannt werden muß, weil sie „rein religiös" ist. — Wenn Rothe endlich der Theologie nur noch als praktischer Wissenschaft, in ihrer Abzweckung auf den Dienst der Kirche ein Recht geben will, und sie im übrigen für überflüssig erklärt, weil alle ihre Gegenstände bereits von den philosophischen Disziplinen bearbeitet würden, so wird kaum jemals die Theologie darauf eingehen, um deswillen abzudanken, weil sie sich leider überzeugt halten muß, daß sie allein die unentbehrliche Voraussetzung aller Wissenschaft, nämlich den Gottesgedanken, vertritt. Solange die Philosophie in ihren verschiedenen Disziplinen atheistisch ist, wird die Theologie unentbehrlich; sobald sie aber die Voraussetzung der Theologie annimmt, wird sie selbst eine Parallele zur Theologie. Wird das je geschehen?

Damit stehen wir schon an einem weiteren Punkte, bei der Beurteilung des „sittlichen" (im Sinne Rothes) Lebens der Gegenwart. So wenig wir seine Unterschätzung der Kirche mitmachen können, so wenig seine Überschätzung des Staates, den er als die Zusammenfassung des sittlichen Lebens ansieht. Es ist erstaunlich und fast unbegreiflich, daß dieser so scharfsinnige und tiefe Denker bei der Beurteilung seiner — hinter der unsrigen an innerer

1) Neben den rein religiösen Vereinigungen gibt Rothe von den Arbeitsgemeinschaften ausdrücklich nur dem Gustav-Adolf-Verein diese Bedeutung, Einigung zu begründen (S. V, 481). Mit noch größerem Recht aber kommt sie den Verbänden für innere Mission zu, welche nicht nur Interesse wecken und Geld sammeln, sondern praktische Arbeit tun und eben darum viel intensivere Gemeinschaft herstellen.

Leistung doch wohl zurückstehenden — Zeit es möglich gefunden hat, ihr ganzes vielgestaltiges Leben als ein einheitlich sittliches in Anspruch zu nehmen, erstaunlich, daß er so wenig gesehen hat von der tiefen und scharfen Scheidung der Geister in unserer Zeit. Gewiß bleibt alles bestehen, was oben über die Erfüllung der Atmosphäre unserer Zeit mit christlichen Gedanken und Richtungen gesagt wurde; aber wenn die Luft damit erfüllt ist, sind noch nicht die Herzen dadurch umgewandelt. Rothe bestätigt das selbst gelegentlich (§ 14, Anm. S. I, 60): „Das Christliche steckt demjenigen Teil der Menschheit, den wir die Christenheit nennen, schon im Blut, so wenig auch darum irgendeinem Individuum derselben die Wiedergeburt erspart wird." Eben darum, weil es nicht mit einem Leben in christlicher Luft und christlichen Gedanken getan ist, hat Rothe mit Unrecht von führenden Geistern unserer Zeit gesagt, sie seien nur der Kirche, nicht auch dem Christentum entfremdet. Eben darin zeigt sich erst der volle Verfall unserer Kirche, daß sich Rothes Täuschung von der bei aller Kirchentfremdung stehen gebliebenen Zuneigung zum Christentum nicht aufrecht halten läßt [1]). Es ist doch ein mehr als traumhafter Gedanke, den Rothe in Eisenach, also angesichts drängender praktischer Aufgaben auszusprechen wagte: „Sobald unser Kulturleben nur erst einmal von ihrer (der Kirche) Seite aufrichtige Anerkennung und herzliche Sympathie erfahren wird, so wird es sich auch ihre erziehende Einwirkung, wenn anders sie verständig ausgeübt wird, gerne gefallen lassen" (a. a. O. S. 449). Und es ist eine mehr als aussichtslose Forderung, „daß dasselbe sich der Zucht des Herrn Christus und seines Geistes unterwerfe, und ihr selbst Recht und Pflicht einräume, diese Zucht an ihrem Teile mit an ihm auszuüben" (ebenda). Man braucht ja nur an Rothes eigenes Urteil über die Massen (oben S. 34) zu erinnern [2]). Neben der Pro-

1) Die Frage ist nur, ob es jemals anders gewesen ist, solange es Volkskirchen gibt. Rothe sagt mit Recht, daß die unchristlichen und schlechten Motive, auf denen die heutige Unkirchlichkeit beruhe, im wesentlichen dieselben seien, auf denen früher die Kirchlichkeit der Massen ruhte: geistiger Indifferentismus, geistige Unselbständigkeit, Gemeinheit der Gesinnung usw. (§ 1169, S. V, 419).

2) Es ist überhaupt von Interesse, Rothes Befriedigung über den Stand

paganda der Sittlichkeit, die, wie oben geschildert, die Kirche stark und erfolgreich treibt und der Staat ihr hier und da treiben hilft, steht eine ebenso lebhaft betriebene Propaganda des Widersittlichen, das es sich ernstlichst verbitten würde, wenn man ihm zum Bewußtsein zu bringen suchte, daß das moderne Geistesleben wesentlich ein christliches, ein Erzeugnis des Christentums ist (Eisenacher Rede 449). Und ich möchte wissen, wer den Mut hat zu behaupten, daß die erste siegen werde. Es ist erstaunlich, daß einem so scharfen Denker so sehr der praktische Blick fehlen kann und die Gabe, die Geister zu unterscheiden.

Freilich scheint mit dem allen zunächst nur die Zwiespältigkeit des modernen Kulturlebens erwiesen und noch nichts dafür gesagt, wie denn der Staat dabei sich verhält. Es scheint vielleicht noch immer möglich, den Staat als prinzipiellen Freund des Christentums aufzufassen, an den die Kirche ruhig ihre Aufgabe abgeben kann, in der Überzeugung, daß er jetzt mehr geeignet sei, die Sache des Christentums zu fördern, als die Kirche. In der Tat läßt sich wohl voraussehen, daß der Staat, vorläufig wenigstens, der Religion — zwar nicht gerade der christlichen, aber doch einer Religion überhaupt — nicht wird entbehren wollen. Dazu gehörte ja eine Entmenschung seiner Bürger. Das praktische Interesse

---

der Sittlichkeit in unserer Zeit zu vergleichen mit seiner Unbefriedigung über den Zustand der Massen. Ich hebe einige Stellen hervor. In den Massen verzerrt sich der Geist der Zeit zum Zeitgeist (§ 1017, S. IV, 236). Eine nach dem Sinn der Majorität — das sind doch die Massen — eingerichtete Kirche würde, „wenn sie überhaupt nur eine solche zustande bringt, wohl wenig mehr von einer christlichen Kirche an sich haben" (§ 1170, S. V, 427). Es „ist ja die große Mehrzahl des Volkes noch immer unfähig, sich selbst ein sachverständiges Urteil darüber zu bilden, wie sie in Ansehung der kirchlichen Gemeinschaft sich zu bestimmen habe" (S. 429). Ferner die in Anm. 1 auf S. 290 zitierte Stelle über die „unchristlichen und schlechten Motive" der Unkirchlichkeit bei den großen Massen — ein Begriff, der, wie Rothe hier ausdrücklich hinzufügt, durch alle Stände hindurchgreift. Schließlich die Bemerkung über das Danieberliegen der guten öffentlichen Sitte unter uns (§ 1174, S. 460); vgl. auch Anm. 2 auf S. 292 f. mit der notierten Konzession an die Wirklichkeit.

vieler seiner Bürger veranlaßt ihn zur Pflege der Religion und der ihr dienenden Institutionen. An einem besonderen Punkte zeigt auch das eigene praktische Bedürfnis des Staates als Organisation die Notwendigkeit der Religion, nämlich beim Eide. „Die sittliche Gemeinschaft kann ohne ihn schlechterdings nicht auskommen" (§ 1067, S. IV, 375). Ja Rothe fährt fort: „An nichts tut sich das religiöse Bedürfnis des Staates so evident kund als an der Unentbehrlichkeit des Eides." Allein offenbar ist die Tatsache und rechtliche Gültigkeit des Eides im religionslosen Staate eine Inkonsequenz, die sich auf die Länge gar nicht aufrecht erhalten läßt. Wo er der prinzipiellen Religionslosigkeit noch nicht Folge gegeben, sondern Gedanken und Antriebe des Christentums aufgenommen hat, da war es ihm überall, wenn nicht durch die Macht der Tradition, so durch das eigene praktische Interesse der Selbsterhaltung empfohlen [1]). Auch wir sind mit Rothe überzeugt, daß „die Frömmigkeit das letzte Fundament und der eigentliche Lebensmittelpunkt aller Sittlichkeit und aller sittlichen Gemeinschaft, mithin auch sein (des Staates) letzter Ankergrund und seine eigentliche Seele ist", und stimmen dem Satz zu: „So hat er ein wesentliches Interesse, daß im Volk eine Kirche sei" (§ 1179, S. V, 498). Aber weil er prinzipiell erklärt hat, nicht mehr in der Religion seinen letzten Ankergrund suchen zu wollen, weil Rothes Satz nur noch unsere, der Christen, nicht mehr die allgemeine Überzeugung ist, scheitern alle schönen Theorien Rothes von dem Staat als der Gemeinschaft der Sittlichkeit [2]); denn auch das dünne Band des gegenwärtigen prak-

1) Darum hat sich der Staat in die inneren Angelegenheiten der Kirchen nicht zu mischen (§ 1179, S. 499) (trotz der von Rothe für notwendig erklärten Konsistorialverfassung?), vielmehr beschränken sich seine Pflichten auf ein Doppeltes: Gewährung des Schutzes gegen äußere Gewalt (S. 498), worin die Gewährung der Subsistenzmittel einbegriffen sein mag (S. 500), und die Überwachung der „inneren Lebensbewegung" der Kirche zum Zweck der Verhinderung jeder staatsgefährlichen Richtung; d. h. die Kirche ist nichts anderes als Werkzeug für die Zwecke des Staates, die allerdings nach Rothes Begriff mit denen der Kirche in Harmonie sind.

2) So fordert denn auch Rothe vom Staat, daß er seinen Bürgern die Freiheit der Religionslosigkeit gewähre, „falls sie kein Bedürfnis bei sich finden

tischen Interesses wird nur so lange halten, wie die traditionellen Überzeugungen noch Macht haben. Was soll der Eid noch, ist die Selbstbesinnung der öffentlichen Meinung auf ihre immanente Religionslosigkeit erst durchgeführt! Auch jetzt schon läßt sich gar nicht verkennen, daß das Christentum durchaus nicht nur Segen von seinem öffentlichen Einfluß hat, daß vielmehr „bei solcher Naturalisation (des Christentums) in der Regel auch eine Transaktion zwischen Natürlichem und Geistlichem stattfindet, wo zwar das erstere heraufgehoben, letzteres aber herabgesetzt wird" (Frank, System der christl. Sittlichkeit § 48, II, 461). So darf denn ernstlich bezweifelt werden, ob der Staat auch dort, wo er christliche Motive verwendet, ihnen ihre Reinheit gewahrt hat. Alles Wohlwollen der gegenwärtig leitenden Persönlichkeiten, alle freundlichen Maßnahmen der Staatsräson dürfen uns nicht über die prinzipielle Religionslosigkeit des Staates täuschen. Solche Gedanken pflegen sich aber mit immanenter Kraft selbst durchzusetzen. Ist nicht auch tatsächlich die Freiheit von der Religion schon Feindschaft gegen sie, die nur sich selbst noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist?

Rothes Zukunftsbild, welches mit dem Aufgehen des Staates in die Kirche endet, ist eine Wahrscheinlichkeitsrechnung. Zwar in der Theorie behält er als entscheidenden Faktor das wunderbare Eingreifen des Erlösers vor; in der praktischen Anwendung findet er aber jetzt schon den allmählichen Übergang im Vollzuge begriffen. Wer aber die Ansätze der Rechnung prüft, wird kaum besonderes Zutrauen zu der Hoffnung haben, daß die ganze Entwicklung unserer Zeit und der Weltgeschichte überhaupt noch einmal bei Christo enden werde; und daß ihre Tendenz in sittlicher

---

Religion oder doch eine bestimmte Religion zu haben" (§ 1179, S. V, 506). Gegenwärtig ist er „eine solche scheinbare religiöse Laxheit auch dem Gewissen und der Ehrlichkeitsliebe eines großen Teiles unserer Bevölkerungen geradezu schuldig" (S. 507 f.). Nicht nur der kirchliche, sondern auch der religiöse Indifferentismus — wegen der eingewurzelten Gewöhnung, die Frömmigkeit nur rein als solche zu denken, ohne ihren Zusammenhang mit der Sittlichkeit — hat unter uns „eine relative sittliche Berechtigung" (S. 508). — Das paßt alles auf den empirischen Staat, aber auf den Rotheschen?

Beziehung ſchließlich doch das Gute ſein werde. So ſympathiſch ſolcher „Glaube“ — faſt ein Berge verſetzender — ſein mag, er ſcheint doch durch die Sprache Gottes in der Geſchichte widerlegt [1]). Und es wirkt doch mit dieſem Glauben eine wiſſenſchaftliche Grundüberzeugung zuſammen, nämlich die von der Vernünftigkeit alles Seins, und eine wiſſenſchaftliche Methode, nämlich ein rein aprioriſcher Evolutionismus. Rothes Gleichgültigkeit gegen diejenigen Elemente ſeiner Lehre, welche mit dieſem Axiom und dieſer Methode in Widerſpruch ſtehen, beſonders die Lehren von der Sünde und vom Antichriſt, hat ihn gehindert, die Wirklichkeit zu ſehen, wie ſie iſt. Er behandelt ſie wohl an ihrer Stelle (vgl. S. 21 f.), aber ſie bedeuten nichts für das Ganze ſeines Syſtems und für die Beurteilung der Gegenwart. So ſpricht Rothe (§ 571, S. III, 177 f.) es aus, daß der geſchichtliche Entwicklungsprozeß der chriſtlichen Menſchheit weſentlich je länger deſto mehr eine Ausſcheidung der eigentlich widerchriſtlichen Elemente einſchließe, die ſich mehr und mehr untereinander zu organiſieren ſtreben zu einem Reiche des Böſen oder antichriſtlichen Reiche, dem Reiche der Erlöſung und des Erlöſers gegenüber. Hätte Rothe nicht nur gelegentlich die bedenklichen — auch für ſeine Theorie bedenklichen — Erſcheinungen der Gegenwart anerkannt, ſondern den Gedanken von dem allmählich ſich befeſtigenden Reiche des Böſen darauf angewandt, ſo würde er auf die ſich nicht nur anbahnende, ſondern allem Anſchein nach bereits vollziehende ſcharfe und tiefe Scheidung der Geiſter aufmerkſam geworden ſein. Man könnte den Gedanken erwägen, ob denn nicht die Kirche — wahrſcheinlich nicht die gegenwärtige, aber doch irgendeine künftige — ſich als Sammelpunkt und Organiſation der chriſtlichen, der Staat aber — wahrſcheinlich wieder nicht der gegenwärtige, aber irgendein künftiger — als Sammelpunkt und Organiſation der widerchriſtlichen Geiſter anbieten wird. Dieſe Scheidung wird um ſo ſchwerer, aber auch um ſo gründlicher ſein, je mehr ſie auf einem höheren Niveau geſchehen muß, je mehr nämlich der Staat chriſtliche Ge-

1) Der Glaube iſt auch Gehorſam, Horchen auf Gottes einſtiges und gegenwärtiges Wort, die Sprache ſeiner Taten.

danken aufgenommen und damit einen Schein der Christlichkeit erreicht hat. Wie mir scheint, wird es dann auf eine Scheidung zwischen der religiös begründeten und der nicht religiös begründeten, also widersittlichen Sittlichkeit hinauslaufen.

Verhält es sich so mit der Kirche und mit dem Staat, dann wird sich an ein Aufgehen der ersteren in den letzteren nicht mehr denken lassen und noch viel weniger an ein freiwilliges Abtreten des einen zugunsten des anderen [1]).

3. Aber auch die theoretischen Grundlagen des ganzen Gebäudes sind brüchig. Es ist unmöglich, Religion und Sittlichkeit sich in Rothes Weise denken und dann doch wieder trennen zu lassen [2]). Sicherlich entstammt alles, was von Pflichttreue zu Stand

1) Ein doppelter Widerspruch mußte konstatiert werden: eine relative Kräftigkeit des kirchlichen Lebens bei relativer Unkräftigkeit des landeskirchlichen, offizielle Pflege der der Religion dienenden Institutionen bei prinzipieller Religionslosigkeit des Staates. Da liegt die Frage nahe, ob Rothe wirklich recht hat, so nachdrücklich die landeskirchliche Form christlichen Lebens zu empfehlen und so ausschließlich alles Heil der Kirche in der Anlehnung an den Staat zu sehen. Und deshalb auch die andere, ob nicht eine vom Staat freie, durch spontane Beitrittserklärungen gebildete Kirche ganz anders zur Pflege des religiös-christlichen Lebens geeignet sein würde. Der Bejahung der Fragen stehen allerdings wieder zwei Bedenken entgegen. Zuerst muß die Tatsache stutzig machen, daß jetzt von vielen Seiten und Richtungen eben am Landeskirchentum festgehalten wird. Sodann — und dies wird ein Hauptgrund für die eben genannte Erscheinung sein — ist zuzugeben, wie außerordentlich wichtig es für religiöse Beeinflussung der großen Mehrzahl unseres Volkes ist, „daß sie sich schon unmittelbar durch ihre Zugehörigkeit an den Staat, ohne ihr eigenes Zutun, im Schoße eines wohleingerichteten kirchlichen Institutes vorfinden, das ihnen von selbst entgegenkommt mit seiner christlich erziehenden Einwirkung und sie fortwährend, auch unaufgefordert, mit derselben begleitet" (§ 1170, S. V, 429). Vielleicht kann man die Parole prägen: die Landeskirchen halten, solange es geht, dann aber zur Freikirche bereit sein. Aber schon während man am alten Hause flickt und es stützt, sollte man den Plan des neuen durchdenken und entwerfen, womöglich auch schon Steine herzutragen und die Arbeiter auf die ungewohnte Arbeit am Neuen einüben.

2) Vielleicht wird man hier eine Untersuchung darüber erwarten, ob Rothes grundlegende These, daß Religion und Sittlichkeit inhaltlich zusammenfallen, wirklich zu Recht besteht. Ich habe den Eindruck, daß Rothes persönliche Praxis hier seiner Theorie widerspricht, und würde mich in dem

und Wesen kommt, einem den meisten verborgenen Quell; sicherlich ist alle wahre Sittlichkeit eigentlich unbewußte Religion; sicherlich ist die menschliche Seele von Natur eine Christin. Aber vollendet, also echt ist die Sittlichkeit erst da, wo sie bewußt Religion wird. Wo eine Zeit sich auf sich selbst besinnt und an die religiösen Quellen ihrer Sittlichkeit zurückgeführt sieht, da wird eben an der Quelle die Scheidung geschehen zwischen denen, die aus ihr trinken wollen, und denen, die auf diesen Trank verzichten, selbst um den Preis, damit auch das in ihrem Leben verdorren zu lassen, was ihnen bisher am höchsten galt. Darum ist es auch nichts mit Rothes Entdeckung vom unbewußten Christentum. Ein solches gibt's höchstens als Übergangserscheinung, die aber nach irgendeiner Seite zum Weiterschreiten drängt. Wir dürfen hoffen, daß die christliche Erfüllung unserer geistigen Atmosphäre für manchen, der die Quellen des individuellen und sozialen Lebens auf die Bestandteile ihres Wassers prüft, eine Wegweisung zu Christo leistet. Aber wirkliches Christentum ist dann erst dort, wo man sagen kann: ich weiß, an wen ich glaube.

Und was Rothes Staatsbegriff angeht, so wird er weder durch den gegenwärtigen, noch durch irgendeinen anderen, in der Wirklichkeit denkbaren Staat gerechtfertigt, sondern ist nichts als ein abstraktes Ideal. Mehr und mehr zieht sich der Staat von Eingriffen in das Gesinnungsmäßige zurück und beschränkt sich auf das äußerlich Rechtliche. So sehr er gern als Kulturträger auftritt, so weit ist er tatsächlich davon entfernt, alle Kultursphären in sich zu vereinigen. Vielmehr sind entscheidend für ihn nicht die kulturellen, sondern die wirtschaftlichen Fragen. Es scheint nur eine jeder begrifflichen Fassung widerstrebende Inkonsequenz zu sein, wenn sich der Staat so einerseits immer mehr als äußerlich rechtlicher, also bezüglich der Seelenbedürfnisse u. a. als religionsloser etabliert und dabei zugleich an zahlreichen Punkten kulturellen Bedürfnissen dient. Die Lösung wird darin liegen, daß er eben nur dort kulturelle Interessen berücksichtigt, wo es

Streit auf die Seite seiner Praxis stellen. Weil jedoch eine theoretische Begründung dieser Stellung recht weit ausholen müßte, habe ich hier darauf verzichtet.

sein Selbsterhaltungsintereſſe fordert. So weit iſt er entfernt, die an ſich ſittliche Gemeinſchaft zu ſein.

Ein ſchöner Gedanke, ein hoher Traum; aber leider nur Gedanke, leider leerer Traum. Er ehrt den großen und liebenswerten Denker, welcher in einem hohen Optimismus jedermann und ſeiner ganzen Zeit das Beſte zutraute, eben weil er ſie liebte. Denn die Liebe glaubt alles. Auch in ſeinem perſönlichen Leben ſoll er eine geradezu rührende Befliſſenheit, von anderen Gutes zu reden und alles zum Beſten zu kehren, oft genug bewieſen haben. Aber rechte Liebe macht ſehend und die alles glaubende muß doch den Gehorſam bewahren. In dieſer Eigenart ſeiner Individualität ſcheinen mir die Wurzeln ſeines Denkens und ſeiner Reſultate, auch die Wurzeln ſeiner Fehler zu liegen. Optimismus iſt der beſtimmende Grundton. Bei einem ſo ſubjektiven Denker iſt es unnötig, nach anderen Wurzeln ſeiner Gedanken zu ſuchen außer denen, die in ſeiner Perſönlichkeit liegen. Soweit die von ihm ſelbſt ſo lebhaft betonte Unableitbarkeit der Individualität und Originalität es erlaubt, mag man ſich dann auf Grund ſeiner Perſönlichkeit die Entwicklung dieſes Gedankenkomplexes in folgender Weiſe verſtändlich machen. Seine Liebe machte ihn zum Apologeten der inneren Regungen ſeiner Zeit und zum Optimiſten in der Beurteilung ihres Charakters. Aber nur durch eine umdeutende Theorie konnte er dieſen ſeinen Optimismus bewahren und die Apologie des unbewußt chriſtlichen Charakters ſeiner Zeit durchführen. Sein umfaſſendes Verſtändnis für alles Humane und für jede Regung von Kultur verſtärkten in ihm die Abneigung gegen alle Verdammungsurteile und den Wunſch, die Verbindung mit allem aufrecht zu erhalten, was ſich irgendwie — wenn auch für ein ſchärferes Auge nur ſeiner Form, nicht ſeinem Inhalt nach — mit dem Geiſteszuge einer Weltentwicklung im Sinne Gottes vereinbaren ließ. Für die Beſchaffung einer Theorie, die dieſen Tendenzen diente, für die gedankenmäßige Befriedigung der aus ſeiner Perſönlichkeit entſprungenen Bedürfniſſe, mögen ihm Schleiermachers und Hegels Anregungen die Wege gewieſen haben (vgl. S. 246); als eine Rechtfertigung für die Einführung der ſo gewonnenen Gedanken

in das christliche System konnte ihm der biblische und dogmatische Begriff des tausendjährigen Reiches erscheinen. Schließlich mag auch sein römischer Aufenthalt — Jugendeindrücke entscheiden ja oft — der erste Anlaß gewesen sein, daß er an der kirchlichen Form des Christentums verzweifelte. Freilich wenn man in der römischen Form der Kirche ihre einzig konsequente Gestalt erblickt und dann die Wahl hat zwischen Kirchenstaat und weltlichem Staat, welcher Protestant würde nicht auf die zweite Seite treten! Die Mißbildung des römischen Kirchentums und dazu die Ohnmacht des evangelischen konnten wohl helfen, einen Mann, dem das Bejahen Lebensbedürfnis war, gegen alles Kirchliche mißtrauisch zu machen.

Als ihn dann freilich Verhältnisse, die mächtiger waren als er, aus der freien Arbeit des Theoretikers in den engen Bezirk der Praxis riefen, hat er seine Gedanken durch seine Taten selbst widerlegt. Auf dem kleineren Gebiet der badischen Landeskirche und weiter hinaus durch seine führende Stellung im Protestantenverein hat er in den letzten Jahren seines Lebens alle Kraft an die Wiederbelebung eben der Kirche gesetzt, deren Hinfälligkeit sein System behauptet und deren Hinfall er danach nicht nur hätte wünschen, sondern auch befördern müssen. Vermutlich ist dann sein System auch nicht geeignet, andere mit der gegenwärtigen Lage des Christentums unter uns zufriedenzustellen.

Rothe selbst hofft, im Widerspruch zu seinem System, die Vollendung des Ineinsfallens von Staat und Kirche und damit der Geschichte erst von dem wunderbaren Eingreifen des Erlösers selbst. Wir stimmen ihm darin bei und lehnen seine Gedanken über die Anbahnung dieses Ereignisses in dieser Zeit ab. Wir glauben, daß es nicht durch Fortentwicklung, sondern durch Abbruch hindurch gehen wird; mit diesem Gedanken machen wir wirklich Ernst, wie denn auch die Gegenwart in der Gestalt ihres inneren Lebens darauf hinweist, während er für Rothe eine fruchtlos gebliebene Konzession an die Kirchenlehre ist. Erst von dem heiligen Jerusalem, der großen Stadt, die aus dem Himmel von Gott her herniederfuhr, heißt es beim Apokalyptiker (21, 22): „Ich sah keinen Tempel darinnen; denn der Herr, der allmächtige

Gott, ist ihr Tempel und das Lamm.“ Hat die Gemeinde Gottes die religiöse und sittliche Vollendung — als Geschenk — erreicht, dann bedarf es keiner Kirche mehr. Aber erst auf den neuen geschichtlichen Grundlagen der wunderbar geschaffenen Welt der Ewigkeit kann sich die vollendete Theokratie erbauen, deren wir harren.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Gottes Liebe und Heiligkeit.

Von

Professor Dr. **Schwartzkopff** in Wernigerode.

Es ist ein alter Streit, wie sich Gottes Liebe mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit vertrage. Insbesondere mit seiner strafenden Gerechtigkeit. Und dieser Streit ist, soviel ich sehe, bis heute noch nicht mit voller Klarheit entschieden worden. Dies veranlaßt mich, hier meine Gedanken zur Sache zu äußern.

Wenn Johannes sagt: „Gott ist die Liebe", so will er damit die Grundeigenschaft seines Wesens, in seiner Beziehung auf die Menschen, ausdrücken. Als solche Grundeigenschaft wird die Liebe, wenigstens grundsätzlich, von den Christen auch anerkannt. Auf der anderen Seite aber wird sie als heilige Liebe verstanden. Also als eine solche, die nichts Unreines duldet, der die Sünde mißfällt. Ja Gott haßt sie und zürnt dem unbußfertigen Sünder. Er schließt ihn von seiner Gemeinschaft aus, richtet, straft und verurteilt ihn. Das ist die unzweifelhafte Anschauung nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testaments.

Oder läßt sich diese Konsequenz aus der heiligen Liebe vermeiden? Er will gewiß das Heil aller Geschöpfe, insbesondere

ſeiner Ebenbilder. Als *Heiliger* kann er jedoch endgültig nur mit den Reinen verkehren. Mit den Unreinen und Unheiligen, mit den Sündern kann er jedoch nicht Gemeinſchaft halten, noch die Sünde für immer neben ſich beſtehen laſſen. Das Böſe muß ſich entweder ſeinem heiligen Willen fügen oder vernichtet werden.

Dieſe Zuſammenſtimmung des Willens und Handelns Gottes mit ſeinem heiligen Liebesweſen äußert ſich, gegenüber dem Menſchen, als ſeine „*Gerechtigkeit*“. Aus ihr folgt demnach notwendig die Gegnerſchaft Gottes gegenüber denen, die ſeinem Willen nicht gehorchen. In Gottes Gericht, ſeiner Strafe, ſeiner Verdammung ſtellt ſich ſein gerechter Wille, die Sünde zu vernichten, dar. Selbſt Zorn und Haß darf ihm inſofern zugeſchrieben werden, als darunter der gewußte und gewertete Gegenſatz ſeiner Geſinnung gegen das ihm Widerſtrebende verſtanden wird. In der Strafe, in der Züchtigung und dem Gericht betätigt ſich dann dieſe Willensrichtung. Verurteilung und Verdammung endlich bezielen die endgültige Vernichtung der Feinde Gottes. Dieſen Konſequenzen kann man nicht entgehen, ſolange man die Heiligkeit der göttlichen Liebe feſthält. So ſtößt hier Gottes Schaffung des Heils für die Menſchen ſchroff mit ſeiner Aufhebung desſelben zuſammen. Eben inſofern erſcheinen *Liebe und Heiligkeit als unvereinbar* in ihren Äußerungen.

Man hat daher immer wieder einen Ausgleich dieſer ſcheinbar widerſprechenden Willensrichtungen in Gott geſucht. Am einfachſten glaubte man den Widerſtreit beſeitigen zu können, indem man mit der Heiligkeit Gottes nicht vollen Ernſt machte. Man ging von dem richtigen Gefühle aus, daß die Liebe die tiefſte Weſenseigenſchaft Gottes im Verhältnis zu den Menſchen ſein müſſe. Hieraus folgerte man nun, daß er die Sünde allenfalls „tolerieren“ könne und es mit ihr nicht genau zu nehmen brauche. Um ſo weniger, als in ihr keine eigentliche Schuld, alſo Aneignung des Widergöttlichen durch den Grundwillen, liege, vielmehr eine gewiſſe angeborene Schwäche, von der Gott billigerweiſe volle Heiligkeit gar nicht verlangen könne. Ja manche laſſen mit Sokrates, Buddha, Ritſchl die Sünde zuletzt auf eine

bloße Unwiſſenheit hinauslaufen. Und die iſt ja kein moraliſcher, ſondern nur ein intellektueller Mangel.

So möchte man die Heiligkeit Gottes in der Liebe *auflöſen* oder wenigſtens erweichen. Dann könnte er aber nicht in ganzem Ernſte heilig ſein. Er müßte wenigſtens dem unheiligen Weſen auf die Dauer, ja für ewig, das Recht des Daſeins zuſprechen.

Eine Gottheit ohne Heiligkeit wird jedoch ihres inneren *Wertes* entleert. Sie hört auf, völlig gut und damit wahrhaft göttlich zu ſein. Auch würde ſie nun dem Guten nicht mehr den endlichen Sieg verbürgen. Und ſo fiele das höchſte Ziel des Menſchen und der Menſchheit dahin. Zugleich verlöre auch die Perſönlichkeit des Menſchen ihre ſittliche Würde.

Wenn demnach die ſittliche Reinheit Gottes keinen Flecken duldet, ſo erſcheint eine *derartige* Ausgleichung der Liebe Gottes mit ſeiner Heiligkeit jedem ernſter Denkenden unmöglich. Auf alle Fälle müſſen wir die ganze Schwere des Problems erſt einmal recht erkennen, ehe wir hoffen dürfen, es zu löſen.

Jene Schwierigkeit wird auch nicht durch einen Ausweg beſeitigt, der mit dem ſoeben erörterten verwandt iſt. Man verſucht, Zorn, Gericht, Strafe Gottes und dergleichen auf *Anthropomorphismen* zu ſchieben. Die Vermenſchlichung ſoll näher in einer verkehrten *Verzeitlichung* des göttlichen Weſens beſtehen. Dieſe müſſe man von ihm fernhalten. Eigentliche *Gemütsbewegungen* ſeien jedoch zeitliche Veränderungen und Wandlungen. Sie ließen ſich daher nicht auf Gott übertragen. Sie ſeien nur im *menſchlichen* Seelenleben nachweisbar. Gottes Weſen hingegen ſei über jeder Änderung erhaben. So könne er auch nicht eigentlich zürnen oder haſſen. Bei ihm, dem Ewigen, *ſei vielmehr Wollen und Denken ſchon das Tun*. Sage doch auch die Schrift: „So er ſpricht, ſo geſchieht's, ſo er gebeut, ſo ſteht es da."

Auf ſolche oder ähnliche Weiſe meint man alſo Gottes Zorn und Haß gegenüber der Sünde von ſeinem Inneren fernhalten zu können. Ich will dies zunächſt einmal gelten laſſen. Man mag jedoch die Gegnerſchaft Gottes gegen das Böſe als Geſinnung und Gemütsbewegung oder bloß als Tun verſtehen: der

Gegensatz selbst wird damit nicht aufgehoben. Oder sollte Gott jemals aufhören können, ein Feind und Vernichter des Bösen, ein Erzeuger und Förderer des Guten zu sein? Gerade dann müßte sein Grundwesen ein anderes sein. Dann könnte er sein eigenes Genügen nicht mehr im selbstlosen Schaffen des Wohles seiner Geschöpfe finden, und auch für diese könnte nicht mehr in der Aneignung dieser göttlichen Art die Quelle des eigenen Heiles fließen.

Wollte man anderseits Zorn und Haß als „Gemütsbewegungen" Gottes aufheben, dann müßte man zugleich seine Liebe als innere Empfindung beseitigen. Will man Gott nicht zürnen lassen, so darf man ihn auch nicht lieben lassen.

Manche meinen nun bei alledem, dennoch eine „Liebe" Gottes festhalten zu können. Sie wollen in ihr nur eben keine „Gemütsbewegung" mehr sehen. Aller Wechsel, alle Veränderung soll aus ihr ausgeschaltet sein. Unerschüttert soll sie in alle Ewigkeit nur sich selbst gleichen.

Das Richtige, worauf man hier zielt, ist offenbar die sittliche Einheitlichkeit und Gleichartigkeit des göttlichen Wesens. Auch diese muß sich doch aber in bezug auf bestimmt verschiedene Geschehnisse und Veränderungen in Menschheit und Welt verschieden äußern. Vor allem unter dem sittlichen Gesichtspunkte. Denn dem reinen Wandel des Menschen, dem Gehorsam gegen Gottes Willen, entspricht notwendig Gottes Zustimmung, beziehungsweise Zuneigung. Dem Sünder dagegen gebührt Gottes Gegnerschaft oder Abneigung. Hierfür ist es zunächst gleichgültig, ob wir Abneigung und Zuneigung, Liebe und Haß bei Gott als Gemütsbewegung, beziehungsweise Gesinnung, oder als Tun verstehen. Jedenfalls wird er dem Sünder zürnen und den Frommen lieben.

Wenn sich demnach der Sünder bekehrt, muß notwendig an die Stelle von Gottes Zorn seine Liebe treten. Ist doch Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße tut. So ändert sich zwar mit der Bekehrung des Menschen die Grundrichtung Gottes nicht. Diese zielt unveränderlich auf sein Heil. Wohl aber muß

sich das bisherige Mißfallen Gottes in ein Wohlgefallen umwandeln.

Auch hieraus ergibt sich wiederum: es ist keine falsche Vermenschlichung Gottes, wenn wir auch ihm Änderungen in seinem inneren Empfinden, mit anderem Worte Gemütsbewegungen zuschreiben. Auch wäre es eine Entleerung und Erstarrung seines Wesens, müßte man ihm solche absprechen. Und doch geschähe dies nur einem Schema abstrakter Unveränderlichkeit zuliebe, das eine nähere Prüfung nicht aushält. Gott wird erst innerlich lebendig, wenn wir ihm innerste Teilnahme an jedem Geschick seiner Geschöpfe, zumal seiner Ebenbilder, zuschreiben dürfen. Nur müssen wir alles Kleinliche hieraus wegschaffen. Aber er muß Werte fühlen, und gerade er, und zwar die ewigen als die höchsten. Aber auch die vergänglichen müssen für ihn, wenigstens vorübergehend und mittelbar, Bedeutung besitzen.

Die Herzenswärme Gottes allein vermag auch der Menschen Herzen zu erwärmen. Einzig sie gibt uns den Mut, in allen Nöten zu ihm zu kommen. Zu ihm, „dem allemal das Herze bricht — wir kommen oder kommen nicht".

Und ist es nicht Gott selbst, in dem wir leben, weben und sind? Der wiederum auch in uns lebt? Fühlt er nicht also auch in unserem Fühlen? Immerhin ist er zugleich darüber erhaben. Aber doch freut er sich an unserem Glück und hat Erbarmen mit unserem Jammer.

Wie würde Gott auch sonst sich in der Menschengestalt Jesu Christi wirklich „offenbaren" können, wenn nicht die Grundgesinnung der Liebe Gottes, der Liebe Christi einwohnte? Jene Gesinnung, aus der unausbleiblich die verschiedensten Gemütsbewegungen hervorgehen müssen; die sich mit den Fröhlichen freut, mit den Weinenden weint, über die Bösen zürnt und über den Glauben jauchzt (Luk. 10, 21)? Eine solche Erscheinung des Wesens Gottes in seinem Sohne wäre schwerlich möglich, wenn nicht Gott selbst ein fühlendes Herz hätte, ihm vielmehr nur ein ewiges, unveränderliches Tun zukäme. Ein Tun, das übrigens, gerade als ewiges, einen untilgbaren Widerspruch einzuschließen scheint.

Insbesondere hätte Christus nicht Gott als den Vater der Gläubigen grundlegend in sich erleben können, wenn er nicht in seinem Herzen die Liebesbewegung Gottes gegen ihn gefühlt hätte. Eine Gesinnung selbstloser Hingabe an seine Menschenkinder.

Jener herrliche Spruch: „Gott ist die Liebe" bedeutet mithin nicht bloß: er tut wohl. Vielmehr: er will wohl. Er hat Gefallen an den Menschen. Er legt Wert auf ihre Gemeinschaft, auf den persönlichen Verkehr mit ihnen. Wille und Tat fallen auch für Gott nicht zusammen. Die Tat ist vielmehr auch bei ihm Wirkung und Ausdruck seines Willens, seines Fühlens, seiner Gesinnung.

Die Verkehrtheit der Anschauung, die Wollen und Tun bei Gott in eins fallen läßt, kann indes noch von einer anderen Seite beleuchtet werden. Nur wenn für Gott eine wirkliche Zeit zwischen seinem Plan und dessen Ausführung, zwischen Wollen und Tun liegt, ist an eine Willensrichtung bzw. eine Gemütsbewegung zu denken, die nicht schon an sich Tat ist. Nun ist jedoch ein derartiges Loslösen jedes Nacheinanders von Gott in bezug auf sein Verhältnis zur Welt überhaupt nicht durchzuführen. Wir müßten dann der ganzen Geschichte der Menschheit ihre eigentliche Wirklichkeit nehmen und aus ihr im Grunde eine bloße Illusion machen. So würde z. B. Gottes Heilsplan mit der Heilsvollendung zusammenfallen. Und doch ist Christus in einem ganz bestimmten Zeitpunkte in das Leben der Menschheit eingetreten. Die Vollendung des Heils aber ist bis jetzt noch nicht da. Gott setzt vielmehr mit Jesu Geburt ein neues Moment in die Entwicklung der Menschheit ein. Ebenso geschieht mit seinem Tode etwas Neues, was es bis dahin nicht gab. Überhaupt ist die Geschichte vor Christus eine andere als die nach ihm. So ließe es sich von allem heilsgeschichtlichen, ja von allem geschichtlichen Tun Gottes zeigen, daß es nicht in ewigen, zeitlosen Taten, sondern in einmaligen Setzungen besteht. Freilich in solchen, die eine, aber ebenfalls zeitliche, Entwicklung hinter sich haben.

Gewiß ist Gott der Schöpfer der Zeit. Er durchdringt sein eigenes zeitliches Tun, in persönlicher Erhabenheit über demselben. Daraus folgt, daß alle seine Taten und Werke, auch die für das

Heil der Menschheit, auf überzeitliche Wesensrichtungen Gottes zurückgehen. Das göttliche Leben ist indes als stets Neues schaffend zu denken. Dies ist aus der Tatsache des steten Fortschrittes des Weltlaufs zu erschließen.

So müssen sogar schon seine Beschlüsse und Pläne eine Aufeinanderfolge innerer Neuschöpfungen bedeuten. Schon in ihnen setzt Gott mit realen Wirkungen reale Zeit. Und diese Beschlüsse werden dann auch bei ihm nicht bereits *als solche* zur Tat. Nur ist ihnen von Anfang an ihre Durchführung zu seiner Zeit verbürgt. Immerhin ist auch bei Gott von noch nicht verwirklichten und hingegen von verwirklichten Willensbeschlüssen zu reden. Man muß ihm eine Gesinnung zuschreiben, der gemäß er handelt, die aber mit seinem Tun nicht ohne weiteres zusammenfällt. So ist bis zur Stunde noch nicht aller Wille Gottes auf Erden erfüllt. Sonst brauchten wir die dritte Bitte und auch andere nicht mehr zu beten.

Hieraus ergibt sich demnach für unsere Frage folgendes. Auch Heiligkeit, Zorn, Haß Gottes gegen die Sünde und dergleichen sind als wirkliche Willensbestimmtheiten oder auch Willensbewegungen Gottes aufzufassen. Und zwar ist ihnen, schon ehe sie vollzogen werden, ein ideelles Dasein in Gottes Geist zuzuschreiben. Auch der Versuch, seine Gemütsbewegungen als bloße Anthropomorphismen zu fassen, vermag demnach die Schwierigkeit nicht zu beseitigen, die uns in dem Gegensatz von Gottes Liebe und Heiligkeit entgegentritt.

Und doch sind beides Eigenschaften, die nicht gleichgültig nebeneinander bestehen können. Allmacht und Allwissenheit sind an sich indifferent, denn sie stellen *verschiedene* Seiten des geistigen Lebens in Gott dar. Daher brauchen sie sich bei ihrer gegenseitigen Betätigung nicht notwendig in den Weg zu treten. Heiligkeit und Liebe dagegen bezeichnen beide ein *sittliches Verhalten* einer Persönlichkeit gegen Persönlichkeiten. Aber nun eben ein solches, dessen Äußerung nach der einen Seite die nach der anderen anscheinend ausschließt. Denn jene wie diese drückt eine Willensrichtung, eine Grundgesinnung des handelnden Geistes aus. Und die muß sich selbst gleich sein. Die sittliche Beschaffenheit

Gottes duldet keinen Zwiespalt. Sie verlangt vielmehr unbedingte Einheitlichkeit. Bestimmt sie sich doch nach den letzten, festen Zielen seines Willens.

Hiernach sind Heiligkeit und Liebe Gottes überhaupt nicht zu vereinen, wenn man ihr Verhältnis zueinander nicht aus dem Grundwesen des Geistes begreift. Demgegenüber wird die gewaltige Lücke nun erst recht sichtbar, die in dieser Hinsicht, besonders seit Anselm, durch die ganze mittelalterliche Theologie bis in die neueste Zeit hindurchgeht.

Der gerechte Gott verlangt vom Menschen Gerechtigkeit. Also gehorsame Erfüllung seines Willens. Der Mensch jedoch kann diese nicht leisten, er verletzt vielmehr Gottes Willen und Würde durch jede Sünde. Gott muß diese Verletzung mittels der Strafe wiederherstellen. Diese liefe jedoch auf das Verderben des Menschen hinaus. Auch scheint ihr Vollzug dem göttlichen Grundwesen, seiner *Liebe*, nicht zu entsprechen. So ändert denn diese nachträglich die Gerechtigkeit Gottes ab. Sie läßt zunächst eine „*Genugtuung*“ an Stelle der Strafe zu. Diese hat in einer außerordentlichen Gehorsamsleistung zu bestehen. Aber auch sie kann von dem sündigen Menschen nicht beschafft werden. Auf andere Weise indes kann Gott wiederum von seiner Rechtsforderung nicht ablassen. Ohne eine Genugtuung müßte deshalb die Strafe Platz greifen.

Aber Gott ist nicht nur gerecht, sondern eben zugleich auch gnädig. So leistet er selbst jene Genugtuung, gegenüber sich selbst. Sie könnte indessen den *Menschen* doch nicht zugute kommen, wenn sie nicht *statt ihrer* bewirkt wird. Dadurch wird ein Stellvertreter derselben für ihr Heil erforderlich. Deshalb wird Gott *Mensch* in Christus. So ist er als Gott fähig, die Genugtuung zu leisten, leistet sie nun als Mensch und wendet sie als solcher den Menschen zu.

Solch ein künstlicher Heilsmechanismus kann uns nun heutzutage unmöglich mehr befriedigen. Auch abgesehen von den mancherlei sonstigen Widersprüchen, ohne die er nicht zustande kommen kann. Ich meine die Strafstellvertretung, die Übertragung sittlicher Verdienste usw. Sicherlich haben die zugrunde liegenden

Anschauungen und Beweggründe auch ihre Vorzüge. Ich erinnere z. B. an den tiefen Ernst, welcher die Auffassung der Sünde kennzeichnet. Jedoch wird diesen die volle Wirkung durch die angeführten Mängel benommen.

Man hat nun jene Fehler der Genugtuungslehre im Laufe der Zeiten abgemildert. Doch vermochte man ihre Grundschäden nicht zu heilen. So durchdringt sie im wesentlichen noch heute die Gedanken vieler Christen über Gottes Versöhnung.

Und doch kann auch sie ihren Zweck, den anscheinenden Widerspruch zwischen der Liebe und Heiligkeit Gottes auszugleichen, offenbar nicht erfüllen. Vor allem, weil jede organische Ableitung derselben aus dem einheitlichen Wesen Gottes vermißt wird.

Wie ist dem aber nun abzuhelfen? Wie soll Einheit hineinkommen in die Beziehung der Heiligkeit und Gerechtigkeit zur Liebe und Gnade Gottes? Jene verlangt Strafe und Gericht des Sünders. Diese vergibt ihm, allem Rechte zum Trotz. Freilich nur dem Reuigen. Hier handelt es sich aber um den Standpunkt des Rechtes und um nichts anderes. Von diesem aus gesehen, bleibt die Begnadigung dessen, welcher Strafe, ja vielleicht den Tod verdient hat, ein Rechtsbruch.

Man wirft ein: auch einem menschlichen Könige stehe unter Umständen und in gewissen Grenzen Begnadigung zu. Welches sind aber diese Grenzen, und wodurch bestimmen sie sich? Vor allem jedoch: inwieweit läßt sich solch eine menschliche Begnadigung auf den heiligen Gott, als allsehenden und allgerechten Richter, übertragen? Auf ihn, der allezeit, auch in sittlicher und rechtlicher Hinsicht, sich selbst gleich sein und seinem Grundwesen treu bleiben muß?

Prüfen wir die Analogie genauer, so finden wir, daß sie für die Verträglichkeit von Gottes Gerechtigkeit und Liebe nichts austrägt. Schon ein menschlicher König darf nicht willkürlich begnadigen. Seine Begnadigung muß sich nach irgendwelchem sittlichen Maßstabe richten. Wenn nun das Recht überhaupt, wenigstens prinzipiell, gewahrt werden soll, so duldet jener Maßstab nur ein gewisses Maß der Sünde und Schuld. Besonders schlim-

men Sündern gegenüber würde jedoch eine Begnadigung ungerecht und unsittlich werden.

Wie sollte nun hiernach der heilige Gott, als Weltherrscher und Weltrichter, irgendeinen Sünder begnadigen können?! Er, vor dem selbst die Heiligen nicht rein sind, und der doch mit dem Maßstab absoluter Heiligkeit und Gerechtigkeit die Taten und Gesinnungen der Menschen messen muß? Und nun gar, wenn sie alle vor Gottes Augen „nichts verdient haben als Zorn und Ungnade, zeitlichen Tod und ewige Verdammnis“! So heißt es, ohne jede Einschränkung, noch heute in einem weit verbreiteten Bußformular der evangelischen Kirche.

Aus dem menschlichen Begnadigungsrecht läßt sich mithin Gottes vergebende Gnade nicht verstehen. Sie müßte unter diesem Gesichtspunkt als eine bessere „Willkür“ erscheinen. Ist doch nicht einzusehen, wie sie mit seiner einheitlichen Grundgesinnung harmonieren soll.

Nur ein einziger Weg scheint aus der Irre hinausführen zu können. Dieser ist bereits im Neuen Testament angedeutet. Auch betritt ihn nunmehr fast die gesamte neuere Theologie, und zwar in den meisten ihrer Schattierungen. Nur pflegt man auf ihm nicht weit genug vorzugehen, um die Lösung des scheinbaren Konfliktes zwischen Heiligkeit und Liebe Gottes zu finden.

Schon nach Jesu Anschauung ist der Begriff des Richtergottes offensichtlich nur als sekundär anzusehen, gegenüber der primären Wertung des Vatergottes. Dann muß aber die Richterstellung notwendig aus seiner Vaterstellung abgeleitet, nach ihr bestimmt, modifiziert und eingeschränkt werden. Dies ist das gerade umgekehrte Verfahren, die Gegensätze auszugleichen, als das der alten Kirche. Denn da trat uns zuerst die unbedingte Notwendigkeit entgegen, daß Gottes Gerechtigkeit genug geschähe. Und dann mußte seine Gnade nachhelfen, damit das verdiente Verderben nicht den Sünder ergriffe und vernichtete. Und das gilt von allen Menschen.

Bei Jesus hingegen haben diese beiden Funktionen die entgegengesetzte Wertung. Er lehrt die Menschen nicht nur, Gott als ihren Vater ansehen. Er gewährleistet ihnen vielmehr Gottes

Vaterstellung durch seine eigene Mittlerschaft. Nur denen gegenüber, die Gottes Gnade nicht annehmen, wird er zum Richter.

Überwiegt demnach Gottes Stellung als Vater, oder seine Liebe, den Strafrichter, dann kann neben der Liebe die Heiligkeit nicht eine ebenbürtige Rolle spielen. Dann muß nicht diese, sondern jene als inhaltliche Grundbestimmung der göttlichen Gesinnung, gegenüber den Menschen, anerkannt werden. Nicht die Liebe also muß sich nach der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit muß sich nach der Liebe richten. Alles, was mit ihr nicht zusammenstimmt, muß abgeändert werden, bis dies der Fall ist.

Gerechtigkeit ohne Liebe ist ja mit Gottes Wesen überhaupt nicht verträglich. Ja sie existiert an und für sich gar nicht. Sie ist Gotte nur unter dem Gesichtspunkt zuzuerkennen, daß seine unermeßliche Liebe dadurch nicht verletzt, vielmehr bestätigt und fest bestimmt wird.

Wie läßt sich nun aber das Band finden, das die Liebe Gottes einerseits, mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit anderseits, unlösbar einigt, so daß keines von beiden Momenten geschädigt, und doch ihr innerer Zusammenhang erkannt wird? Halten wir vor allem fest, daß wir die Heiligkeit gemäß der Liebe zu bestimmen haben. Aus dieser, als dem Heilswillen, folgt überhaupt erst der Heilsplan. Dessen unbedingte Wahrung jedoch ermöglicht allein die Erreichung des Zieles Gottes mit den Menschen, nämlich seine volle persönliche Gemeinschaft mit ihnen oder die Stiftung seines Reiches unter ihnen.

So wird sich die Heiligkeit Gottes eben nur aus dem Selbstwert seiner Liebe ableiten lassen. Diese verwirklicht die höchste Bestimmung der Menschen mittelst ihrer Vergöttlichung. Wie Gott selbst in seinem Liebeswesen Befriedigung findet, so kann auch der Mensch einzig in dieser Grundgesinnung Gottes sein Heil finden. Es kann demnach die selbstlose Hingabe an die Zwecke der Mitmenschen, nach dem Heilswillen und im Dienst Gottes, auch allein das Heil der Menschen ausmachen.

Mit anderen Worten: in der Liebe, zuletzt in der Liebe Gottes zu Welt und Menschheit, ruht aller erdenkliche Wert der Schöpfung. Daß sie bestehen bleibt, daran ist mithin am meisten,

am Ende ausschließlich gelegen. Ihr Bestand enthält den Grundwert, durch den alle anderen Werte erst ermöglicht werden.

Ist mithin Gottes Wesen die Liebe, so muß sie unbedingte Geltung haben. Diese bedeutet dann eben nichts anderes, als die **„Selbsterhaltung" des göttlichen Wesens.** Ihre Durchsetzung, ihre Herrschaft und ihr endgültiger Sieg, als der höchste und zwar schöpferische Wert, gewährleistet einzig die Erreichung des Zieles Gottes mit der Welt. Ohne sie hätte weder Welt noch Menschheit einen Wert. Indem Gott seine Liebe wahrt und erhält, wahrt er seine eigene göttliche Wesenstiefe.

Von hier aus ist es offenbar leicht, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes im Verhältnis zu seiner Liebe zu bestimmen und zu würdigen. Diese Liebe ist insofern heilig, als sie alle Nichtliebe menschlicher Persönlichkeiten grundsätzlich verneint und sich gegen sie durchsetzt. Solche Nichtliebe aber ist Sünde. Somit muß deren unbedingte Beseitigung oder Vernichtung das Ziel der Liebe selbst sein, wenn diese ihren alleinigen Eigenwert wahren, wenn sie das Heil der nach Gottes Bild geschaffenen Menschen ermöglichen will.

Hiernach ist die bedingungslose Beseitigung der Sünde von seiten Gottes nicht als eine besondere Strafe anzusehen, die er seiner Heiligkeit schuldete. Denn diese hat an sich, abgesehen von der Liebe, bei Gott weder Sinn noch Wert. **Die Heiligkeit ist eben vielmehr die Selbsterhaltung des allein wertvollen göttlichen Liebeswillens.** Daraus folgt dann seine Gerechtigkeit, als die unbedingte Betätigung dieser Selbsterhaltung, gegenüber allem, was nicht Liebe ist. Ohne Selbstwahrung der Liebe gegen ihr Gegenteil keine Verwirklichung des Heils.

Daraus ergibt sich zugleich die Kraft und der Ernst der göttlichen Liebe. Alles, was in der Welt Liebe ist, wird von Gott geschaffen, gefördert, gereinigt. Alles, was nicht Liebe ist, wird ausgeschieden und endlich vernichtet. Beides um des göttlichen und menschlichen Wertes, um der Würde Gottes und des Heils der Menschheit willen.

So fordert die Liebe die Erziehung der Sünder zur Heiligkeit. Von hier aus empfangen alle menschlichen Führungen ihr Licht. Denn sie haben ihr letztes Absehen auf die Heilsvollziehung. Zorn, Züchtigung, Strafe, Gericht, Verdammung, Vernichtung gegenüber der Sünde sind Ausdruck nnd Folge der Liebe Gottes, insofern sie gegen alle Nichtliebe ihre Geltung behauptet. Also gegen Selbstsucht, Genußsucht, Ehrgeiz, Haß usw.; kurz gegen die Sünde in jeder Form.

Gottes gesamte Weltregierung muß auf sein letztes Ziel gerichtet sein, daß die Liebe sei alles in allem. Wenn dieses Ziel erreicht ist, dann herrscht überall sein allein wertvoller Liebeswille.

So muß auch Gottes Führung des einzelnen Menschen es darauf absehen, daß er mehr und mehr von dem Bösen losgelöst, und daß sein Wesen in heilige Liebe umgewandelt wird. Für diesen Zweck ist die Verwendung selbst der schärfsten Mittel von seiten Gottes verständlich. Wenn wir demnach in abstracto den Fall denken, daß ein Mensch sich dem Willen Gottes, der ihn von der Sünde trennen will, dauernd widersetzte, dann ist die Konsequenz unvermeidlich, daß er samt der Sünde vernichtet würde. Denn die gottfeindliche Macht der Sünde kann nicht ewig neben der allmächtigen Liebe bestehen.

Die ewige Qual endgültig Verworfener widerspricht freilich jeder Wesenseigenschaft Gottes, müßte ihn demnach entgotten. Die Forderung des uneingeschränkten Sieges der heiligen Liebe aber ist unausweichlich; Gottes, der Menschheit, des Weltzieles wegen.

Mag uns die Hoffnung bleiben, daß die Macht des göttlichen Liebeswillens zuletzt stärker ist, als die widerstrebende „Freiheit" sündigen Menschenwillens, die Gnade stärker als die Sünde, Gott stärker als sein Widerpart! Unmöglich aber kann die Liebe Gottes sich selbst in ihrem alleinigen Werte aufgeben. Sie muß sich vielmehr zuletzt endgültig durchsetzen. „Es kann nicht Friede werden, bis Jesu Liebe siegt, bis dieser Kreis der Erden zu seinen Füßen liegt."

Zum Schluß nur noch eine praktische Frage. Wenn Gottes heilige Liebe dem sündigen Menschen die Forderung unbedingter

Heiligkeit nicht erlaſſen, dieſer ſie jedoch nicht erfüllen kann: wer genügt ihr denn? Kein anderer als Gottes Geiſt in Chriſtus. Einzig dieſer erzieht uns zu ſtetig zunehmender Heiligung (Titus 2, 12). Gott ſelbſt wirkt in denen, die ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern ſchaffen, das Wollen und Vollbringen (Phil. 2, 12 f.). Und derſelbe, der das Heilswerk in den Seinigen angefangen, wird es auch vollenden. Die weſentliche Wahrheit in der Anſchauung Anſelms liegt ſomit darin, daß die Menſchen, auch für ihr Heil, aus eigener Kraft nichts vermögen; daß jedoch Gottes Kraft gerade in menſchlicher Schwachheit ihr Ziel erreicht (2 Kor. 12, 9).

Rezenſionen.

1.

G. Weſtphal, Lic. theol. Dr. phil., Privatdozent an der Univerſität Marburg, **Jahwes Wohnſtätten nach den Anſchauungen der alten Hebräer.** Eine altteſtamentliche Unterſuchung (Beihefte zur Zeitſchrift für die altteſtamentliche Wiſſenſchaft XV). Gießen, A. Töpelmann, 1908. XVI, 280 S.

Die Frage, auf die vorliegende umfangreiche Unterſuchung eine Antwort zu geben unternimmt, iſt religionsgeſchichtlich wichtig und intereſſant. Wo dachte man ſich in älteſter Zeit und dann im Verlaufe der Entwicklungsgeſchichte Iſraels Jahwe wohnhaft? Insbeſondere legt die neuere religionsgeſchichtliche Forſchung die Frage nahe, ob auch in Hinſicht auf die Vorſtellung von einer lokal beſtimmten Gegenwärtigkeit Jahwes eine Entwicklung von einer niederen zu höheren Stufen ſtattgefunden habe, ob auch in bezug hierauf innerhalb der Entwicklung niedere und höhere Vorſtellungen nebeneinander und im Ringen miteinander feſtſtellbar ſind. Das vorliegende Buch behandelt das geſamte bibliſche Material, das nach der Meinung des Verfaſſers auf alle ſich aufdrängenden Einzelfragen Antwort zu geben vermag, mit größter Vollſtändigkeit und Gründlichkeit, vielleicht teilweiſe mit zu großer und nicht gerade unbedingt notwendiger Vollſtändigkeit. Die Unterſuchung baut ſich auf in ſechs Abſchnitten, deren Titel nicht überall deutlich erkennen läßt, welche Fragen in ihnen im einzelnen behandelt werden. Es ſei darum durch Hervorhebung einzelner Unterteile in der folgenden Überſicht dem Leſer die Möglichkeit gegeben, ſich einen Begriff von dem zu verſchaffen, was ihm geboten wird. Natürlich wird alles unter den Geſichtspunkt geſtellt, den die Geſamtaufgabe der Unterſuchung gebietet.

Abſchnitt I (S. 1—46) handelt von „Jahwe und dem Gottesberg (Sinai-Horeb)". Von der Feſtſtellung der Bedeutung des Ausdrucks

Gottesberg, nämlich als Wohnstätte eines Gottes, in dem besonderen Fall als der Wohnstätte Jahwes, ausgehend, behandelt der Verfasser die dem Mose und dann die dem Volke zuteil gewordene Theophanie und sucht insbesondere den urwüchsigen Gehalt der in den Quellen überlieferten verschiedenen Gestalten der Sage herauszustellen. Ihm ist Jahwe ursprünglich nicht das, was die Überlieferung ihn sein läßt; er ist nicht „der Gott der Väter", auch Mose vorher nicht bekannt gewesen; er ist vielmehr ein auf dem „Gottesberg" (Sinai oder Horeb) wohnender Gott, ursprünglich ein Vulkan-, dann ein Gewittergott. Die Begegnung Mosis mit diesem Gott ist eine zufällige, also nicht eine Frucht providentieller Führung des Gottes der Väter. Sodann werden wir über den Bundesschluß zwischen Jahwe und seinem Volke, über den Fortzug des Volkes vom Gottesberg und die Trennung von Jahwe, und im einzelnen unter anderem über die Gebundenheit Jahwes an den Berg und die Ersatzmittel unterrichtet, die Jahwes Gegenwart dem vom Berge fortziehenden Volke vergewissern sollten. Zuletzt sucht der Verfasser die religionsgeschichtliche Ausbeute festzulegen, die die alten Sagen ergeben. Im besonderen ist da die Rede von Mosis religiöser Persönlichkeit, von dem Maß ägyptischen Kultureinflusses auf Israel und auf Mose, von den ethischen Zügen des mosaischen Jahwismus, von der Unzulässigkeit der Behauptung lunaren Charakters Jahwes, von der Lage des Gottesberges und dem Verhältnis von Sinai und Horeb zueinander. Ein Anhang redet noch von dem Götterberg im Norden und dem Garten Eden als Wohnstätte Gottes.

Abschnitt II (S. 46—74) handelt von „Jahwe auf dem Gottesberge und Israel in Kanaan". Eine allgemeine Erörterung über das Verhältnis der religiösen Vorstellungen zu den geschichtlichen Erlebnissen Israels leitet über zur Frage nach dem Verkehr Israels mit Jahwe während der Wüstenzeit, seiner Vermittlung durch Mose und der Bedeutung, die die Wolken- und Feuersäule besitzt. Sodann wird die Art dargelegt, wie Jahwe von seinem Wohnsitze auf dem Sinai her in die Kämpfe seines Volkes zur Eroberung Kanaans eingegriffen hat, besonders im Anschluß an das Deboralied. Ferner sucht der Verfasser festzustellen, daß die heilige Lade ein Wüstenheiligtum nicht gewesen sei, also als Mittel zur Vergegenwärtigung Jahwes in dieser Zeit nicht in Betracht komme. Schon im ersten Abschnitt ist dargelegt, daß weder bei der Bundschließung, noch bei der Einleitung zum Abzug vom Gottesberge die alten Quellen von einer Stiftung der Lade etwas berichteten (Weiteres dazu in Abschnitt III). Weiter handelt Verfasser von Elia und seinem Verkehr mit Jahwe. Auch für Elia wohnt Jahwe noch immer auf dem Horeb und der Verkehr mit seinem Volke geht durch Mittelwesen, Engel, Wolke, Wind und Wort Jahwes; aber Jahwe ist nicht mehr mit den Naturerscheinungen verquickt, sondern steht über ihnen. Der Abschnitt

schließt mit einer Erörterung über den Gottesberg in der späteren Literatur, wie er zum Gesetzgebungsberg wird usw.

„Jahwe und das Land Kanaan" ist Abschnitt III (S. 74—98) überschrieben und handelt von der religiösen Entwicklung Israels unter dem besonderen Gesichtspunkt, seitdem es auf dem Boden Kanaans ansässig geworden und unter den Einfluß der kanaanäischen religiösen Vorstellungen und Institutionen gekommen war. Hier wird gezeigt, wie Jahwe des Baal Erbe wird, seine Herrschaft eine Beschränkung an den Grenzen des Landes erfährt, die heilige Lade, die ursprünglich nichts mit ihm zu tun hatte, nun seine Repräsentantin wird und immer inniger mit ihm verwächst usw.

Abschnitt IV (S. 98—118) handelt sodann vom „Wohnen Jahwes an den altisraelitischen Kultstätten" hin und her im Lande, vom kanaanäischen Ursprung dieser Kultstätten, der Entwicklung einzelner derselben schon während der kanaanäischen Zeit und dann nach ihrem Übergang in die Jahweverehrung, von der Benennung Jahwes an diesen Kultstätten und neben anderem auch von der Umwandlung dieser Kultstätten in Orakelstätten.

Der umfangreichste Abschnitt ist der fünfte (S. 118—214), der den „Tempel zu Jerusalem als Jahwes Wohnsitz" zum Gegenstand hat. Hier werden wir über die verschiedenen Benennungen des Tempels, seine äußere Anlage und Bauart, den Kultus an ihm, sein Ritual und seine Terminologie unterrichtet, ferner über verwandte Baustile in Vorderasien, der Phönizier, Ägypter, Babylonier und Assyrer, Hellenen und anderer Völker, über die ägyptische Herkunft des Baustils des salomonischen Tempels; insbesondere erfahren wir, daß die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Allerheiligsten aus der Fremde gekommen sei, denn das eigentümliche Wesen des altisraelitischen Gewittergottes schließe die Vorstellung von seinem Wohnen in einem geschlossenen Heiligtum aus (??). Aus den weiteren zahlreichen Kapiteln dieses Abschnittes seien nur noch erwähnt die eingehende Behandlung des salomonischen Tempelweihspruchs, die Ausführungen über das allmähliche Wachsen der Heiligkeit und Bedeutung des Tempels auf dem Zion und die sie fördernden Faktoren, endlich die Anschauungen von der Heiligkeit des Zions und des Tempels als der Wohnstätte Jahwes bei den Propheten vor dem Exil, bei den Deuteronomisten, bei Ezechiel, bei nachexilischen prophetischen und nichtprophetischen Schriftstellern, zuletzt besonders in den Psalmen. — Bei diesem Abschnitt darf man fragen, ob es nötig war, das die Bauart des Tempels und den Kultus an ihm behandelnde Material in der großen Vollständigkeit mitzuteilen, in der es mitgeteilt ist. Man sieht nicht überall ein, inwiefern damit der Lösung der Hauptfrage gedient ist.

Der letzte Abschnitt (VI, S. 214—273) ist der Vorstellung vom Himmel als Jahwes Wohnstätte gewidmet. Nach einer Darlegung der

israelitischen Vorstellung vom Bau des Himmels, zumal hinsichtlich ihrer Verwandtschaft mit denen bei den Babyloniern und Assyrern, ihres Alters und ihrer Herkunft, redet Verfasser zunächst von den Himmelsgöttern in den Religionen der verwandten vorderasiatischen Völker, der Babylonier und Assyrer, Ägypter, Phönizier, Kanaanäer usw. Sodann handelt er von dem, was die alten Quellen, die jahwistische und die elohistische, über den Himmel als Jahwes Wohnstätte enthalten, ferner von den zerstreuten Spuren israelitischer mythologischer Vorstellungen, die auf den Himmel als Jahwes Wohnung hindeuten, wobei sehr viele wichtige Einzelheiten interessante und lehrreiche Beleuchtung erfahren, auch auf von außen, von Babylonien her eingedrungene Himmelsmythen eingegangen wird. Weiterhin werden einzelne Gebräuche im religiösen wie im bürgerlich-rechtlichen Leben erörtert, die die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel zur Voraussetzung haben sollen, ebenso einige Beinamen Jahwes, wie der erst ziemlich spät gebräuchliche „Gott des Himmels", wie seine Bezeichnung als ʾēl ʿeljōn und der Name Zebaoth, die gleichfalls voraussetzen, daß Jahwe seine Wohnstätte im Himmel droben hat. Eine Durchwanderung der israelitisch-jüdischen Literatur von Jesaja an bis in die nachexilische Zeit zieht dann weitere Zeugnisse für das Vorhandensein dieser Vorstellung ans Licht, und das Ganze wird zuletzt abgeschlossen mit einem Nachweis von Spuren einer allmählichen Entwicklung der Himmelsvorstellung zur Transzendenz, deren Anfänge in ziemlich frühe Zeit zurückgehen und die natürliche Fortsetzung der Sinaivorstellung gebildet haben sollen.

Zweifellos wird niemand von diesen Untersuchungen scheiden, ohne in vielen Beziehungen wertvolle Belehrung und neue Anregung für seine eigene Arbeit mitzunehmen. Zahlreich sind die Fälle, in denen ich dem Verfasser gerne zustimme und für die Erschließung neuer Gesichtspunkte dankbar bin. Aber sehr zahlreich sind auch die Urteile, denen ich aus allgemeinen religionsgeschichtlichen oder auch aus engeren exegetischen Gründen nicht zuzustimmen vermag. Letzteres ist bei einer solchen Fülle von Material, das exegetischer und historischer Verarbeitung und Würdigung unter einem besonderen religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt unterzogen wird, ganz natürlich, und es verbietet sich von selbst, hier auch nur auf eine Auswahl der Stellen einzugehen, an denen ich mich zu einem Fragezeichen veranlaßt fühle. Auch auf die bedeutsameren religionsgeschichtlichen Differenzen, die mich hindern, der Arbeit des Verfassers mit voller Freudigkeit zuzustimmen, tiefer einzugehen, muß ich mir versagen, möchte aber nicht unterlassen, auf ein paar davon wenigstens den Finger zu legen.

Verfasser verdient Anerkennung, wenn er die Erinnerungen Israels wirklich geschichtlichen Wertes bis in die mosaische Zeit zurückreichen läßt; freilich ist das Maß wirklicher Geschichte, das er in diesen Erinnerungen anzuerkennen scheint, auch nicht allzu umfangreich. Darüber kann man

angesichts der literarischen Quellen und ihrer Art natürlich leicht verschiedener Meinung sein, nur sollte man nicht übersehen, daß die mosaische Zeit doch nicht so unendlich weit von der Periode in Israels Geschichte abliegt, in der man anfing, Erinnerungen an die großen Zeiten der Vergangenheit auch literarisch festzulegen, daß wirklich geschichtliche Kenntnis der Begebenheiten der für das gesamte nationale, äußere und innere Leben Israels bedeutungsvollsten, entscheidenden Zeit nicht mehr erwartet werden könnte. Liest man die älteren parallelen Quellen und vergleicht ihren Inhalt sorgfältig und unbefangen miteinander, so muß man anerkennen, daß die geschichtlichen Erinnerungen im Laufe der Zeiten in mannigfaltiger Weise sagenhafte Ausgestaltung erfahren haben, aber doch, meine ich, muß man auch zugestehen, daß ein nicht unbeträchtlicher fester Tatsachenbestand noch durch das verschönernde Gewand der Erzählungen hindurchblickt, der mindestens nicht ohne allen Untergrund in der wirklichen Geschichte sein kann. So muß ich es denn für eine Verirrung halten, wenn der Verfasser in bezug auf Jahwe die Kenitergotthypothese verficht, ja, zu der eher aus den alttestamentlichen Zeugnissen begründbaren Vorstellung von Jahwe als Gewittergott auch noch die neuerdings aufgebrachte, aber meines Erachtens ganz in der Luft hängende Meinung, er sei ursprünglich vielmehr ein Vulkangott gewesen, hinzufügt. Aber sind die Berge oder ist ein Berg in dem Gebiete, in dem wir uns die Wohnsitze der Midianiter, bei denen Moses weilte, zu denken haben, wirklich jemals vulkanischer Natur gewesen? Mir ist bisher keinerlei bestätigende Auskunft darüber zuteil geworden. Im übrigen sehe ich zu der ganzen Hypothese auch keinen zwingenden Grund in den Vorstellungsbildern, in denen die Erscheinung Jahwes uns in den alten Erzählungen begegnet. Man kommt mit einer Herleitung der Vorstellungselemente aus den Gewittererscheinungen vollkommen aus, wenn man im übrigen nicht vergißt, daß in die lebhafte Bildersprache, die den Semiten ja überall eigen ist, auch anderswoher entnommene Vorstellungsformen mit eindringen konnten; jedenfalls aber sehe ich nirgends die Notwendigkeit, bei scheinbar der Gewittervorstellung fremdartigen Zügen an vulkanische Vorgänge zu denken. Ferner wird man zugestehen können, daß die Erinnerungen Israels an die vormosaischen Zeiten reich an sagenhaften Zügen sein mögen, aber mir scheint es nicht erlaubt zu sein, sie gänzlich beiseite zu schieben, und zwar gerade auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht. Wenn Israel zu allen Zeiten einmütig darin gewesen, seine Ahnen seien aus dem aramäischen Euphratgebiete ausgewandert, sie seien also ihrer Herkunft nach in den südwestlichen Gebieten Asiens aramäische Fremdlinge, sollte das so ganz unhistorisch sein? Wie sollte denn jemals das Volk auf eine solche Meinung verfallen sein, wenn kein unausweichlicher Anlaß dazu vorhanden war? Jedenfalls läßt sich ein ganzes Volk eine solche Vorstellung von seiner Herkunft nicht von irgend jemand andichten. Ge-

währt man nun aber dieser Erinnerung des Volks das ihr gebührende Recht, so rückt auch die Vorstellung von Jahwe als dem „Gott der Väter“ in ein anderes Licht, und man empfindet es als einen Gewaltstreich, wenn behauptet wird, der Gott, der dem Moses offenbar wurde und der hinfort als des Volkes Gott Jahwe genannt wird, sei ein Israel wie Mose bisher gänzlich fremder Gott gewesen und er sei erst nachträglich zum „Gott der Väter“ gestempelt worden. Es ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß der Verfasser in seinem letzten Abschnitt zu dem Ergebnis geführt wird, daß die Vorstellung vom Himmel als der Wohnstätte Jahwes nicht bloß in engem genetischen Zusammenhang mit der Gewittervorstellung stehe, sondern in ihrem Vorkommen auch bis in die erste nachmosaische Periode, die Zeit der Kämpfe zur Eroberung Kanaans, zurückverfolgt werden könne. Ist das aber der Fall, was hindert dann daran, beides, die Himmels- und die Gewittervorstellung, überhaupt für jene Zeit und die vor ihr liegende religiöse Entwicklung der Israelgeschlechter zu verbinden und den Schluß zu ziehen, daß der Gott dieser Geschlechter von Uranfang an ein Himmelsgott war und der Überlieferung entsprechend mit den einstigen aramäischen Auswanderern in die neuen Heimatsgebiete wanderte? Damit braucht selbstverständlich nicht ausgeschlossen zu werden, daß hernach unter der Einwirkung der mannigfaltigen Berührungen mit fremdartiger Kultur und Religion in die Vorstellungswelt der Israelgeschlechter andersartige, sogar wesentlich tiefer stehende Elemente eindrangen. Das leugnet ja die altisraelitische Überlieferung auch gar nicht; ja sie lehrt das für alle Perioden der geschichtlichen Entwicklung, zumal aber für die des Übergangs der Israelnomaden zur Ansässigkeit in Kanaan so nachdrücklich wie nur möglich, und es ist verdienstlich, wenn der Verfasser die nebeneinander hergehenden, miteinander ringenden verschiedenartigen Strömungen in der religiösen Vorstellungswelt Israels nachzuweisen und in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung auseinanderzuhalten bemüht ist. — Ich hätte noch gegen andere Urteile des Verfassers über wichtige, in der religionsgeschichtlichen Entwicklung epochemachende Erscheinungen, zu denen er geführt wird, Einwendungen auch prinzipieller Natur zu machen, aber ich muß es mit dem Gesagten genug sein lassen. Nur möchte ich schließlich noch einmal nachdrücklich den großen Wert hervorheben, den die tief eindringenden Untersuchungen des Verfassers für die Weiterarbeit an den religionsgeschichtlichen Problemen des Alten Testaments unzweifelhaft besitzen. Auch für die Exegese zahlreicher Einzelstellen fällt wertvolle Belehrung ab. Eine fleißige Ausbeutung seiner mühsamen Arbeit durch die Mitforscher darf man dem Verfasser von Herzen wünschen. Ich bin sicher, niemand wird ohne Dank von seiner Arbeit scheiden, selbst dann, wenn er in wichtigen Punkten seinen Ergebnissen die Zustimmung versagen muß.

Halle a. S. **J. W. Rothstein.**

Miszellen.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1909.

In der Sitzung des Vorstandes der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion am 22., 23. und 24. September 1909 wurden die Preisschriften, welche vor dem 15. Dezember 1908 eingesandt waren, beurteilt und die Entscheidung gefällt.

Zwei Abhandlungen waren eingegangen zur Beantwortung der Frage:

„Eine Untersuchung über die Eigenart und die Bedeutung des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte."

I. Französisch. Motto: „Deus homo factus est, ut homo deus fieret."

II. Deutsch. Motto: *Εἷς Κύριος ἔστω.*

Das Urteil über diese Abhandlungen läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

I. Dem Verfasser dieser Abhandlung fehlt jede Fähigkeit zur wissenschaftlichen Unterscheidung. Seine Kenntnisse sind sehr beschränkt und schlecht geordnet. Von logischem Denken ist bei ihm überhaupt nicht die Rede.

Dieser Aufsatz ist folglich ganz ohne Wert.

II. Auch diese Abhandlung ist sowohl der Form wie dem Inhalt nach mangelhaft. Sie enthält nichts, was als eine Ant-

wort auf die vom Vorstand gestellte Frage aufgefaßt werden könnte. Von einer Krönung kann also nicht die Rede sein.

Folgende Fragen werden vom Vorstand ausgeschrieben:

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1910:

„Eine Auseinandersetzung der wichtigsten im 19. Jahrhundert vorgetragenen Theorien über das Wesen und den Grund des religiösen Glaubens."

II. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1911:

„Die Bedeutung von De Labadie und des Labadismus."

Auf folgende Fragen kann noch die Antwort eingesandt werden vor dem 15. Dezember 1909:

I. „Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre."

II. „Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bestimmung der sogenannten ‚geistlichen Güter' (geestelijke goederen) in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert."

Vor dem 15. Dezember 1910 noch auf folgende Frage:

„Ein in niederländischer Sprache geschriebenes wissenschaftliches Handbuch der Sittenlehre, auf der Grundlage der freisinnigen religiösen Prinzipien."

Alles, was nach dem angegebenen Termin einläuft, wird ohne Beurteilung beiseite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung jeder Preisfrage wird eine Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche Summe die Verfasser ganz in Geld empfangen, wenn sie nicht die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von zweihundertfünfzig Gulden) und hundertfünfzig Gulden in Geld, oder die silberne Medaille und dreihundertfünfundachtzig Gulden in Geld vorziehen.

Wenn mehr als eine Antwort genügend ist, wird die beste mit dem Preise gekrönt.

Außerdem werden die so gekrönten Preisschriften von der Gesellschaft unter ihre Werke aufgenommen und herausgegeben.

Der Vorstand behält sich das Recht vor, eine Preisschrift mit einem Teil des ausgesetzten Preises zu krönen, entweder mit oder ohne Aufnahme unter die Werke der Gesellschaft. Letzteres erfolgt in diesem Fall aber nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Abhandlungen müssen, um zur Mitbewerbung um den Preis zugelassen zu werden, deutlich geschrieben sein in niederländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, im letzten Fall mit lateinischer Schrift. Arbeiten, die mit deutschen Buchstaben oder nach der Ansicht des Vorstandes undeutlich geschrieben sind, werden nicht berücksichtigt. Knappheit, soweit sie die Anforderungen der Wissenschaft und des Gegenstandes nicht zu kurz kommen läßt, gereicht zur Empfehlung.

Die Verfasser nennen ihren Namen nicht, sondern zeichnen ihre Abhandlung mit einem Motto, und senden dieselbe mit einem versiegelten Namensbillett, das das gleiche Motto als Aufschrift trägt, portofrei an den Schriftführer der Gesellschaft, Dr. T. Cannegieter, Professor der Theologie an der Universität Utrecht.

Von den gekrönten Schriften, welche unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen sind, dürfen die Verfasser weder eine neue oder eine verbesserte Auflage noch eine Übersetzung veröffentlichen, ohne zuvor die Erlaubnis des Vorstandes erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, die nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann vom Verfasser selbst veröffentlicht werden. Das von ihm eingesandte Manuskript aber bleibt Eigentum der Gesellschaft; es kann aber dem Verfasser auf sein Ersuchen zurückerstattet werden.

Nicht zurückverlangte Abhandlungen werden nach fünf Jahren vernichtet.

Exemplare dieses Programms sind auf portofreie Anfrage zu erhalten beim Schriftführer der Gesellschaft.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Analyſe des Buches Amos.

Von

Dr. **Alexander Winter** in Rixdorf.

Eine wiederholte Analyſe des Buches Amos hat mich zu der Überzeugung geführt, daß dieſe Schrift in der Geſtalt, in der ſie uns vorliegt, kein zuſammenhängendes literariſches Erzeugnis im Sinne eines „Buches“ iſt, ſo daß man kein Stück herausnehmen könnte, ohne das ganze Enſemble zu zerſtören. Es ſtellt ſich vielmehr dar als eine Sammlung von lauter ſelbſtändigen, iſolierten, relativ kleinen Stücken, die zum Teil ganze Reden, zum Teil nur Fragmente ſolcher ſind (vgl. auch W. Riedel, Altteſtamentl. Unterſuchungen 1902, S. 22—23). —

Da die in Rede ſtehende Schrift den Namen des Amos trägt, ſo lag es nahe, die Abfaſſung des Buches auf Amos ſelbſt zurückzuführen. Dieſe Anſicht wird von C. H. Cornill noch in der neueſten Ausgabe ſeiner Einleitung in das Alte Teſtament (1908, S. 197) vertreten. Er glaubt immer noch mit einem von Amos verfaßten Buche auszukommen, welches ebenſowenig unverändert blieb wie irgendein älteres Prophetenbuch. — Danach müßte die Schrift anfänglich aus lauter vollſtändigen Reden, ſozuſagen Quinteſſenzen der prophetiſchen Verkündigung, aber nicht aus Bruchſtücken ſolcher beſtanden haben. Die letzteren bilden aber jetzt den Haupt-

bestand. Ist nun wohl anzunehmen, daß Spätere dermaßen gewaltsam mit dem ursprünglichen Text verfahren sind, während sie beispielsweise dem Buche Joel durchaus seine alte Gestalt gelassen haben? Die erste Niederschrift der Reden des Amos kann nicht viel unterschieden gewesen sein von der Form, in der sie jetzt vorliegen. Aber Amos konnte sich unmöglich von der schriftlichen Fixierung einen Erfolg versprechen, wenn er sie so unzureichend vollzog, daß er in sich abgeschlossene, also wirkliche Reden neben abgerissene, an sich unverständliche Redefragmente setzte.

M. Löhr (Untersuchungen zum Buche Amos, 4. Beiheft der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1901, S. 1) und E. Baumann (Der Aufbau der Amosreden, 7. Beiheft der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1903, S. 3) meinten, die ursprüngliche Anordnung im Amosbuche sei verwirrt und gestört. Beide gingen davon aus, daß den Aussprüchen des Amos rhythmischer und strophischer Charakter eigne. Mit Hilfe des Versbaus sowie unter Berücksichtigung sachlicher Argumente haben sie die Urgestalt des Amosbuches wiederherstellen wollen und fünf Reden eruiert. Der Unterschied beider voneinander liegt in folgendem: Zunächst sind die von ihnen gewonnenen Reden selbst unter sich verschieden; der Übersicht halber setze ich sie hierher:

Löhr.	Baumann.
1) a: I 1—8. 13—15. II 1—3. b: II 6—14. 16.	1) I 2—8. 13—15. II 1—3. 6—16 (mit einzelnen Umstellungen und zwar: 6—11^{a}. 12$^{b\beta}$. 11^{b}. 13. 14^{a}. 16^{a}. 14^{b}. 15$^{a\alpha.b}$. 16^{b}). III 9. 10. 13. 11. 12. 14^{a}. 15.
2^{a}) III 1^{b}. 2—4^{a}. 5^{a}. 6. 8—15. IV 1—3. VIII 4—14. IX 1$^{a\beta}$—4^{a}.	2) III 1—5. 6^{b}. 6^{a}. 8. IV 1—3. VIII 4. 5. 7—10. 13. 14. 11$^{a\beta}$ (11. 12).
3) IV 4—12 (mit fehlendem Anfang und Schluß). III 14^{b}. IX 1$^{a\alpha}$. 7 (?).	3) IV 4—6. 9—11. (12^{a}). V 21—27. (IV 12^{b}). V 4—6. 14. 15.
2^{b}) V 1—6^{a}. 7. 10—12. 16—18$^{b\alpha}$. 20—27. VI 1. 3—8. 11—14.	4) V 1—3. 16—20 (aus-
4) 5) VII 1—9. VIII 1—3. VII 10—17.	

schließlich 17a). VI 1. 3—7. 13. 12a. 8. 14. 11. 12b. 9. 10.

5) VII 10—17. 1—9. VIII 1—3. IX 1a. III 14b. IX 1b—4. 7.

Sodann meint Löhr (S. 1), Amos habe die Reden wirklich in dieser Form gehalten und auch selbst aufgezeichnet, während Baumann (S. 65) in der Erkenntnis, daß dann die jetzige Zerrissenheit unerklärlich bliebe, annimmt, Amos habe sie, die ein Bild des Verlaufes seiner ganzen prophetischen Tätigkeit geben sollen, also nicht ein Abklatsch gehaltener Reden seien, seinen Getreuen mündlich anvertraut. Allerdings wird man Baumann einwenden, ob wohl ein einmaliger Vortrag genügt hätte, die Reden dem Gedächtnis der Zuhörer einzuprägen — denn behalten sind sie nach Baumann, da er ja imstande war, sie wiederherzustellen —, ob es nicht zweckmäßiger gewesen wäre, sie ihnen schriftlich zu übergeben, zumal sie, wie Baumann selbst zugibt, als schriftstellerische, nicht als rhetorische Ganze zu fassen sind. Damit wäre man wieder bei Löhr angelangt. Da die Reden beider sich auf längere Partien dem überlieferten Text anschließen, so lassen sie dieselbe Analyse zu wie dieser. Damit fällt nicht nur die Ansicht von Löhr, sondern auch die von Baumann, denn die von letzterem zusammengestellten Reden müßten, sollten sie auch das Summarium der amoseischen Prophetie darstellen, doch logisch durchdachte, kunstreich zusammengefügte, lückenlose Gebilde sein.

K. Marti (Dodekapropheton, 1904), der den Reden des Amos gleichfalls eine metrische Gestalt vindiziert, hält sich an die überlieferte Anordnung und faßt das Amosbuch auf in der von mir oben vertretenen Weise, nämlich als eine Sammlung von kleineren selbständigen Abschnitten. Nach ihm (S. 148. 150) haben die Aussprüche des Amos ursprünglich auf verschiedenen Flugblättern gestanden und sind späterhin vielleicht von Amos selbst, wahrscheinlich aber von anderer Hand zum vorliegenden Buche vereinigt worden. — Die Beschaffenheit der einzelnen Stücke erweist diese Anschauung als irrig, es sei denn, Amos hätte auf

einige Flugblätter ganze Reden, auf die meiſten dagegen Bruchſtücke aus ſolchen, die für ſich allein gar nichts beſagten, geſchrieben. Das wird aber kaum jemand annehmen wollen.

Eine Fortführung des Urteils von Marti über den Amostext ſtellt die metriſche Bearbeitung von E. Sievers und H. Guthe (Abhandlungen der ſächſ. Geſellſch. der Wiſſenſch. XXIII, 3. 1907) dar. Auch Sievers läßt die Reihenfolge der einzelnen Verſe im großen und ganzen unverändert; er begnügt ſich aber nicht damit, dem überlieferten Texte die ſeiner Meinung nach urſprüngliche metriſche Geſtalt wiederzuverleihen, ſondern er legt im Anſchluß daran auch ausführlich ſeine Anſichten über die Entſtehung der Prophetenſchrift dar.

Sievers verfährt in dieſer Weiſe: Die urſprüngliche Geſtalt der „Einzelſprüche", d. h. der Text und die literariſchen Einheiten, ergibt ſich aus dem Metrum. Das Versmaß, in dem die verſchiedenen Partien des Buches abgefaßt zu ſein ſcheinen, läßt ſich in einzelnen Verſen innerhalb dieſer Partien nicht nachweiſen; hier iſt eine Änderung am Text vorzunehmen oder eine Umſtellung nötig. Oder aber das Metrum bricht gänzlich ab, ein neues beginnt; in ſolchen Bruchſtücken kommt der Schluß des einen und der Beginn des nächſten Prophetenwortes zum Vorſchein. — Auf ſachliche Geſichtspunkte, die gleichfalls für eine Abtrennung der einzelnen Sprüche ſprechen, wird nur in zweiter Linie verwieſen. Was ſich durchaus nicht ſkandieren ließ oder rein proſaiſchen Charakter trägt, wurde als ſekundär ausgeſchaltet, mochte es auch dem Inhalte nach durchaus hingehören. — Nach der „Umſchrift" von Sievers hat es den Anſchein, als habe Amos nur ſtrophiſche Gedichte, deren Verſe je in gleichem Metrum aufgebaut ſind, aufgeſagt. Sievers (S. 32—38) urteilt: Amos bedient ſich ganz feſter Metra, zeigt eine Vorliebe für den Siebener, hat daneben den Achter, Doppeldreier, die Qina und nur in gemiſchtem Metrum den Vierer und den einfachen Dreier; die Zeilenzahl der Strophen bewegt ſich zwiſchen 2 und 4, bevorzugt wird das achtzeilige Gedicht. —

Das Grundgeſetz der hebräiſchen Poeſie iſt und bleibt der Parallelismus. Wo er vom Versmaß durchbrochen wird, da iſt ſtets dies zu revidieren. Verſchiedene Gedichte bei Sievers, die

das Doppeldreier-, Achter- oder Qinametrum aufweisen, sind ohne irgendwelche gewaltsame Behandlung des überlieferten Textes zustande gebracht. Da in ihnen der Parallelismus zwischen Vers- und Sinnesgliederung meist aufrecht erhalten wird, so empfehlen sich hier jene metrischen Lesungen von selbst, und man kann darüber, daß sie vom Propheten beabsichtigt sind, nicht in irgendeinem Zweifel sein. Auch die Textänderungen, soweit sie mit Besonnenheit zur Erreichung der metrischen Lesung vorgenommen werden, werden hier als Verbesserung aufgefaßt werden dürfen. Der Siebener zeigt dagegen, wie Sievers (S. 37) selbst zugibt, Sinnesverdeckung der Zäsuren und Hinüberziehen des Sinnes aus einer Langzeile in die andere. Gerade dieser Umstand ist verdächtig und läßt Zweifel an der Richtigkeit dieser Lesung aufkommen [1]). Dazu wird der Siebener mehrfach dadurch erreicht, daß Bestandteile in den Rhythmus gezogen werden, die augenscheinlich außerhalb des Metrums stehen, so z. B. das „Also spricht Jahve" in den Heidenorakeln.

Es ist nicht schwer, im Hebräischen einen Rhythmus herzustellen, da hier nicht wie in den klassischen Sprachen ein quantitierendes, also silbenzählendes, sondern ein akzentuierendes Metrum angewandt wird. Man braucht nur zwei bzw. eine Nebenton- mit einer Haupttonsilbe abwechseln zu lassen. Auf diese Weise können leicht prosaisch erscheinende Stücke nach dem Metrum skandiert werden, welches Schicksal ja der historischen Erzählung über Amos' Zusammentreffen mit Amasja widerfährt. Aber auch hier ist Haupterfordernis, daß der Versbau und die rhythmische Betonung dem speziellen Sprachgebrauch, wie er in Wort- und Satzbildung sich darstellt, angemessen sind. Findet sich irgendwo eine Symmetrie, ein Parallelismus, so müssen sie auch zum Ausdruck kommen und dürfen nicht etwa durch falsche Gliederung innerhalb einer Strophe aufgehoben werden. Dieser Fall tritt aber bei

1) Hin und wieder finden sich in der deutschen Poesie ähnliche Verstöße, dieselben sind dann aber als solche gewollt, der Dichter ist sich ihrer durchaus bewußt. Bei Amos dagegen würden jene Unstimmigkeiten, weil gänzlich unbeabsichtigt, auf Unvermögen zurückgehen. Daß indes der Prophet so wenig Stilgefühl besaß, diesen Eindruck rufen eigentlich seine Sprüche nicht hervor.

den „Gedichten“ von Sievers mehrfach ein (7, 10ᵃ in der Mitte und am Ende, 12 in der Mitte), und es wäre deshalb noch zu untersuchen, ob für diese Erzählung, sollte sie wirklich in einem leichten Rhythmus geschrieben sein, nicht ein anderes Versmaß als der Siebener in Anwendung gebracht werden muß.

Man kann nicht leugnen, daß das Metrum vor allem ein gutes äußerliches Kennzeichen für die Scheidung der einzelnen Prophetenworte bilden würde, wenn es nur überall ein sicheres wäre. Das ist aber nicht der Fall, weshalb wir uns nach dieser Seite hin nicht allzusehr auf dasselbe verlassen können. Die oberste Instanz für die Frage nach der Komposition ist von spezifisch anderer Art. Es ist die Frage nach dem Gedankenzusammenhang. Hier haben wir in der Tat ein sicheres Mittel, das von jedermann in gleicher Weise anzuerkennen ist. Allerdings ist die Voraussetzung, daß Amos nicht leeres Stroh gedroschen, sondern daß er bei seinen Worten etwas gedacht habe und daß diese Gedanken untereinander zusammenhängen. Von hier aus ist zu erwägen, ob sich die häufige Versverstellung bei Sievers, die dieser nur aus Rücksicht auf das Metrum vornimmt, empfiehlt oder ob statt dessen die alte Anordnung der Textzeilen beibehalten werden muß, so daß Amos innerhalb einer Rede das Versmaß wechseln würde, wir also keine eigentlichen Gedichte vor uns hätten [1]), ob anderseits trotz der Gleichheit des Metrums in aufeinanderfolgenden Zeilen hin und wieder doch eine Trennung zwischen diesen vorzunehmen ist. Ist das Metrum einstweilen noch ein recht unsicherer Bundesgenosse bei der Analysierung, so können wir auch die Textänderungen, die, zur Erreichung eines Versfußes vorgenommen, den Inhalt modifizieren, nicht so ohne weiteres gutheißen. Wir müssen also die Ergebnisse von Sievers, sowohl die nach der literar- wie die nach der textkritischen Seite hin, von jener oben genannten Instanz aus auf ihre Richtigkeit nachprüfen.

Wir kommen zu Sievers' Anschauung über die Entstehung

1) Vgl. z. B. die Rede Jeremias 7, 1—15. 16—20 bei Nowack, Metrik und Textkritik, S. 8 und 11—12 in „Oriental. Studien für Nöldeke“ 1906. II, S. 666. 669—670.

des Amosbuches (S. 76—91). Nach ihm (S. 76) ist die Sammlung der vorliegenden Amossprüche aus drei untereinander gänzlich verschiedenen Korpora zusammengearbeitet, die formal durch die Doxologien 4, 13; 5, 8—9; 9, 5—6 gekennzeichnet sind, deren Texte aber erst durch eingehende Untersuchung rekonstruiert werden können. Zunächst ist diese Wertung der Doxologien sehr fragwürdig. Sievers vollzieht sie in Anlehnung an den Psalter, dessen fünf Bücher ja gleichfalls durch Doxologien (41, 14; 73, 18—19; 89, 53; 106, 48; 150) äußerlich angedeutet werden. Letztere erklären sich daraus, daß die einzelnen Psalmensammlungen eine Zeitlang getrennt nebeneinander existierten. Ebenso wäre es mit den Korpora im Amosbuche gewesen. Wir fragen unwillkürlich: Weshalb hat der Bearbeiter die drei Korpora ineinander gearbeitet und sie so sehr zerstückelt? Und weshalb beseitigte er nicht die corpora delicti, und warum sah die Gemeinde gerade seine Sammlung als maßgebend an? — Weiterhin: Wie sind aber diese drei Korpora entstanden? Sievers sagt, verschiedene Sammler haben sie zusammengestellt. Das erste Buch sei dadurch charakterisiert, daß es nur Siebener enthalte. Es sei die Grundsammlung. Meint nun Sievers, daß dem Sammler dieser nur die Siebener auffindbar waren? Oder daß er die Ansicht vertrat, Amos habe nur in Siebenern geredet? Dann wäre er in sehr deutlicher Weise des Irrtums überwiesen worden. Oder hatte er nur an Siebenern, der andere Sammler an Nicht-Siebenern Gefallen? Haben sie vielleicht gar alle drei nach vorheriger Verabredung so sonderbar gesammelt? Doch genug davon! — Können jene Doxologien im Amos nicht lediglich Einschübe eines frommen Lesers sein, dem das Buch bereits fertig vorlag? Daß solche gemacht wurden, beweist eine Stelle im Hoseabuch 13, 4, wo die hebräische Vorlage der LXX eine Doxologie hatte, die im MT nicht steht. Hätte der Lobpreis im vormassorethischen Texte gestanden, so wäre er von den Massorethen auf keinen Fall weggelassen [1]).

1) Vgl. die Doxologien in den neutestamentlichen Briefen, welche typisch sind für das Bedürfnis nach Unterbrechungen des Textes durch solche Lobeserhebungen Gottes.

Sievers auf seinen Wegen, auf denen er die drei Textmassen rekonstruiert, genau nachzugehen, würde zu weit führen. Es seien deshalb nur einige Einwände geltend gemacht. Das Hauptkriterium bilden hier für Sievers (S. 77) die „Überschriften", „Verbindungszeilen" oder „-verse", die von der metrischen Form der zugehörigen Texte abweichen und von einem Sammler oder Redaktor herrühren sollen. Die überlieferten Texte, bei denen sich keine Zusätze dieser Art finden, die aber vollständige Redestücke sind, sind im Siebenermetrum geschrieben, bestehen aus den vier Heidenorakeln, drei Weherufen (2, 7 ff.; 5, 18 ff.; 6, 1. 7 ff.), den fünf Visionen und der Doxologie 9, 5—6 und zeigen jeder die Zeilenzahl 12, (12), 8, 8, 8, 8, 8. Sie bilden die Grundsammlung. Die Stücke, die dagegen als Fragmente überliefert sind und welchen wie denen der ersten Gruppe die einführenden und verbindenden Zutaten fehlen, gehören zum dritten Korpus. Das zweite Korpus setzte sich ursprünglich aus den Stücken zusammen, welche jene oben genannten Zusätze haben und vollständig wie die in der ersten Klasse sind. — Ich kann diesen Aufstellungen nicht beipflichten, da ich die Voraussetzungen, auf denen sie aufgebaut sind, nicht teile. Meines Erachtens gehören jene Überschriften und Verbindungsverse teilweise zum genuinen Text und sind, trotzdem sie nicht in das von Sievers hergestellte Metrum passen, nicht als Zusätze eines Redaktors anzusehen. Das gilt von Stellen wie 3, 1; 3, 9^a; 4, 1^a; 5, 1 (Überschriften) und 3, 3; 4, 12^a; 5, 4 (Verbindungsverse). Weshalb soll Amos seine Reden nicht hin und wieder durch prosaische Sätze, in denen er die Zuhörer zum Aufmerken auf die folgenden Worte ermahnt, eingeleitet haben?

Die Grundsammlung soll aus Siebenern bestehen; aber gerade diese Siebener sind, wie ich oben auseinandergesetzt habe, höchst zweifelhaft. Eine Gruppe von ihnen (Kap. 1—2) ist nur gewonnen, indem Einführungen mit in den Versbau hineingezogen sind, die als formelle Bemerkungen nicht mit den inhaltlichen Aussagen auf dieselbe Stufe zu stellen und deshalb mit ihnen auch nicht zu einer dichterischen Zeile zu verbinden sind. —

Solange nicht Einstimmigkeit unter den Forschern besteht hin-

sichtlich der Existenz der Metrik überhaupt und hinsichtlich der Richtigkeit eines unter den vielen zurzeit florierenden Systemen im besonderen, ist es ein gewagtes Beginnen, aus der dem eigenen Empfinden am meisten zusagenden metrischen Form weitgehende Schlüsse zu ziehen. Aber auch wenn das Versmaß feststände, so kann es doch nie in der Weise von Sievers zu einem Mittel, die Entstehung eines Prophetenbuches erkennen zu lehren, erhoben werden. —

Ich habe oben den Charakter des Buches Amos beschrieben: die Prophetenschrift besteht aus lauter kleinen selbständigen Perikopen, die teils ganz, teils als Trümmer erhalten sind. Diese bruchstückartige Gestalt einzelner Abschnitte zwingt zu der Annahme, daß die Orakel erst eine Zeitlang mündlich überliefert wurden, ehe man sie niederschrieb. Auch von den Heidenorakeln und den Visionen muß dies ausgesagt werden, ja gerade ihre jetzige äußere Form ist überhaupt nur bei jener Voraussetzung erklärlich. Allerdings sind sie in einer Weise aufgebaut, die dem Schriftsteller und nicht dem Redner eignet, aber W. Nowack (Die kleinen Propheten, 2. Auflage 1903, S. 121) geht zu weit, wenn er sagt, diese Stücke hätten von Anfang an schriftlich existiert und wären überhaupt nie vorgetragen. Wie soll es denn dann zugegangen sein, daß das Orakel gegen Israel, das mit den Heidenorakeln ursprünglich zusammengehörte, verloren ging? Desgleichen können die Änderungen in der dritten und vierten Vision nicht nach Fertigstellung des Buches durch einen Leser vorgenommen sein. Weshalb sollte dieser z. B. den Mann auf der Mauer eingefügt haben, der doch gänzlich zwecklos ist? Übrigens hätten im Falle schriftlicher Fixierung der Visionen durch Amos diese keinesfalls durch die Erzählung und durch 8, 4 ff. auseinandergerissen werden können.

Wenn Amos mehrere Getreue gehabt hat, und solche müssen wir wegen des Vorhandenseins seiner Worte postulieren, so konnte die gedächtnismäßige Aufbewahrung von nur einmal Vorgetragenem und die dementsprechende Niederschrift nicht sonderlich schwer fallen: die gegenseitige Unterstützung wird die Rekonstruktion der Sprüche leicht bewirkt haben; daß es bei vielen nicht gelang, beweist ihre heutige Gestalt. Die Möglichkeit derartiger Spruch-

ſammlungen iſt von vornherein wegen der einſtmaligen Exiſtenz der λόγια Jeſu zuzugeben.

Es fragt ſich nunmehr, ob die Sammlung jener Beſtandteile nach einem Prinzip oder regellos erfolgt iſt. Die Frage wird im erſteren Sinne von Cornill (Einleitung S. 196—197) und von Riedel (S. 22), welch letzterem Marti (S. 144—145) folgt, bejaht. Nach Cornill „zerfällt das Buch Amos in zwei Teile, die eine planmäßige ſchriftſtelleriſche Anordnung beweiſen. 1—6, wobei wieder 1 und 2 als Ouvertüre abgeſondert werden können, haben wir durchaus Reden; 7—9 enthält durchweg Viſionen, unterbrochen von dem hiſtoriſch unſchätzbaren erzählenden Stücke 7, 10—17". Riedel findet, daß Amos „eine ſchematiſche Dispoſition" aufweiſe. Nach ſeiner Meinung gliedert ſich das Buch von ſelbſt in vier Teile: Kap. 1—2 (Gerichtsankündigung), 3—6 (Reden und Redeſtücke), 7—8, 3 (Viſionen und eine Geſchichte), 8, 4—9, 15 (dreiteilige Schlußrede). Der zweite Teil zerfalle noch äußerlich in zwei Gruppen, deren erſte durch dreimaliges: Hört das Wort Jahves 3, 1; 4, 1; 5, 1, deren zweite durch zweimaliges Wehe 5, 18; 6, 1 (Marti ſetzt ein Wehe auch vor 5, 7) zuſammengehalten ſei.

Dieſe Urteile werden dem Tatbeſtande nicht gerecht. Die Prophetenſchrift weiſt durchaus keine künſtliche Struktur auf. Die einzelnen Reden und Redeſtücke ſind vielmehr regellos hintereinander gereiht worden. Wäre eine ſchematiſche Anordnung beabſichtigt, ſo dürften wir nicht innerhalb der Viſionen die Stücke 7, 10—17; 8, 4—14 finden. Wenn auch die Heidenorakel und das über Iſrael (2, 6ff.) am Anfang ſtehen, ſo kann man ſie doch nicht mit dem Namen „Ouvertüre" belegen, da die Reden in Kap. 3—6 keine Explikation der Drohungen in Kap. 1—2 bilden und die urſprünglich gegen Iſrael gerichtete Drohung (2, 6ff.) ſich in nichts von den ſpäteren unterſchieden haben kann. Daß innerhalb Kap. 3—6 ſich mehrfach ein gleicher Anfang findet, darin kann kaum ein beſonderes Raffinement erblickt werden, welches die Anſicht Riedels rechtfertigte; hier wird lediglich der Zufall gewaltet haben, zumal nicht jedes Stück innerhalb der Kapitel den beſtimmten Eingang hat.

Kap. I—II.

V. 1 ist die Generalüberschrift des Buches. Da die Sprüche des Amos nur in Bruchstücken überliefert sind, dies aber im Falle der Zusammenstellung der Reden durch den Propheten selbst völlig unerklärlich bliebe, so rührt die Überschrift von dem Sammler der Sprüche her. Über die einzelnen Teile vgl. die Kommentare.

V. 2 steht für sich allein und ist keine Einleitung zu den folgenden Aussprüchen; diese besitzen vielmehr jeder die seine. Die Schilderung der grausigen Erscheinung Jahves wäre im Munde des Amos nur verständlich, wenn sie einer Strafwirkung unter den Menschen diente. Da dies hier nicht der Fall ist, so ist der Vers Einschub. Er stammt aus Joel 4, 16, wo er durchaus in den Zusammenhang paßt.

V. 3—2, 5. 1, 9–12; 2, 4–5 sind sekundär. Daß die Judäer ebenso kurz und gleichgültig behandelt werden wie irgendein heidnisches Volk, ist allerdings kein Grund, die Drohung 2, 4—5 für unecht zu halten, da Amos auch über Israel nicht ausführlicher gesprochen hat (gegen J. Wellhausen, Die kleinen Propheten, 3. Aufl. 1898, S. 71); aber die Unbestimmtheit und Farblosigkeit in dem Urteil über die Sünden des Südreiches erweisen sie als Zusatz. Vgl. Marti.

Bisher wurden die Drohungen über Damask (1, 3—5), Gaza (1, 6—8), Ammon (1, 13—15), Moab (2, 1—3) und Israel (2, 6—16) als Bestandteile einer einzigen Rede angesehen. — Die Proportionalität, die innerhalb der vier ersten Orakel bis ins kleinste Detail sich erstreckt, läßt diese Meinung hinsichtlich ihrer als berechtigt erscheinen. Der andersartige Aufbau der Drohung wider Israel, von der nur die beiden ersten Stichen denen der vorhergehenden Drohungen entsprechen, während die folgenden Verse selbst nicht eine einheitliche Dichtung darstellen, zwingt dazu, diese Prophezeiung abzutrennen.

Aus metrischen Gründen, denen sich sachliche zugesellen sollen, glaubt Sievers die einzelnen Heidenorakel als Zusammenarbeitungen je zweier Parallelreden erklären zu müssen. Die Gründe, die er vorbringt, sind nicht ausreichend, seine Auffassung als be-

rechtigt erſcheinen zu laſſen. Er führt aus: Die eine Parallelrede ſei in Siebenern [1, 3. 4. 6. 7. 13. 14a. 2, 1. 2a], die andere in Doppeldreiern [1, 5a. 15. 8. 2, 2b. 3] geſchrieben. Amos habe das komplizierte Syſtem 3×7+2 (3 : 3), aus dem nach dem überlieferten Texte jedes Orakel beſteht, ſonſt nirgends angewandt (Sievers S. 44). In den Siebenern ſei von einem Untergang durch Jahves Feuer, in den Doppeldreiern von feindlichen Überfällen die Rede. 1, 6 werde von dem, was Gaza begangen habe, geredet, 1, 8 aber vier Städte genannt; „viel anders liegt es auch nicht bei den übrigen Sprüchen“ (S. 45—46). — Dieſer letzte Einwand möchte allein ſtichhaltig ſein, allerdings nur hinſichtlich der beiden erſten Orakel, wenn nicht die Analogie dazu zwingt, Damask als Bezeichnung für Aram, wie umgekehrt Aram allein oft für Aram Damask ſteht (Geſenius-Buhl, Lexikon, 14. Aufl., S. 59), und Gaza als ſolche für Philiſtäa anzuſehen. Der Gegenſatz zwiſchen Jahves Feuer und der Kriegsnot, der zu einer Auseinanderreißung der Orakel zwingen ſoll, iſt, wie Sievers (S. 45) ſelbſt zugibt, ſachlich bedeutungslos und beſteht nur formell. Wahrſcheinlich iſt es aber gar keiner, denn wenn Jahves Feuer und der feindliche Angriff nebeneinander ſtehen, ſo liegt die Vermutung nahe, daß die Feinde es ſind, die dieſes Feuer anlegen, wonach das perſönliche Eingreifen Jahves nur im übertragenen Sinne aufzufaſſen wäre. Den Hauptgrund für die Trennung bildet für Sievers das Metrum; er macht aber ſelbſt die Einſchränkung, daß jene oben genannte komplizierte Form an ſich nicht unmöglich ſei (S. 44), gibt alſo ſeine Anſicht im Prinzip auf. Weiterhin iſt das Metrum gerade an dieſer Stelle ein ganz unſicherer Kampfesgenoſſe, denn von der Richtigkeit der Siebener, die Sievers konſtruiert hat, kann ich mich nicht überzeugen. Zunächſt ſind ſie hin und wieder ſehr ſchlecht, wie z. B. 1, 3a. Hier wird die Symmetrie empfindlich geſtört. Der Hauptton ſoll auf Damask liegen, ſo aber tritt die Zäſur hinter משתי ein und reißt status constr. und status absol. auseinander. לא אשיבנו ſteht am Anfang des zweiten Verſes ſtatt am Ende des erſten, desgleichen ſind בחרצות und הבריזל voneinander getrennt uſw. Zweitens ſind die Siebener nur gewonnen, indem die proſaiſchen

Einführungen der einzelnen Orakel in das Metrum hineingezogen wurden.

Einzelnes. Sievers streicht 1, 5^{b}, der nicht ins Metrum passe, und setzt V. 15 hinter 5$^{a.c}$. — 5^{b} ist vielleicht unecht, die Versetzung von V. 15 empfiehlt sich dagegen nicht, da er nur Wiederholung von 5^{c} wäre. 14^{b} halte ich gegen Sievers (S. 47, n. 2) für echt, da Amos so genau seine Worte nicht abgewogen haben wird.

Textkritisches. Lies in 1, 8^{d} mit Sievers statt שארית: שְׁרִי, welche Änderung der Plural אבדו und der Vergleich mit 1, 15; 2, 3 gutheißen. Dazu wäre שארית hier in eschatologischem Sinne aufzufassen – die in 8$^{a.b.c}$ genannten Schädigungen durch Jahve vernichten noch nicht die Philister bis auf den „letzten Mann" (Ewald bei Wellhausen S. 69) —, aber an die vorhergehende Endkatastrophe ist hier nicht gedacht. — Sievers (S. 49) vermutet aus metrischen Gründen, daß der Name des Königs von Edom in 2, 1^{b} ausgefallen ist.

2, 6—16. Die Drohung gegen Israel ist, wie ihr Inhalt zeigt, im Gegensatz zu den Heidenorakeln zusammengesetzt.

Sievers zerlegt die Drohung in zwei Teile. Der erste, in Siebenern geschrieben und nach Sievers im überlieferten Text ganz durcheinander gebracht, besteht aus den VV. 2, 7^{a}. 6^{b}. 8. 7^{b}, Lücke, 14^{a}. 16. 14^{b}. 15, der zweite aus den im Metrum 7 : 3 abgefaßten VV. 3, 2; 2, 9 bis באלהים. 10. 11$^{c.a.b}$. 12. 13 und einer verloren gegangenen Langzeile, die in verderbter Form 9^{b} bilde. — Die Trennung zwischen V. 8 und 9, welch letzterer das Stück V. 9—14 einleitet, ist zweifellos berechtigt; die Verse stehen abrupt nebeneinander, das „doch", welches Wellhausen und seine Nachfolger in V. 9 einschieben, vermag keinen Zusammenhang zu schaffen, denn die in V. 6—8 geschilderten Frevel sind nicht als amoritische bezeichnet (gegen Marti S. 169. Stellt man mit Löhr S. 6 V. 9 und 10 um [vgl. indes Baumann S. 30, n. 1], so ist überhaupt jeder Schein eines Gegensatzes zwischen V. 6ff. und 10ff. beseitigt). Fraglich ist, ob 3, 2 als Einleitung 2, 9ff. voranzustellen ist (so Sievers), denn jener Vers

bedarf keiner Fortsetzung, sondern wirkt durch sich allein; 2, 9 ff. würden als leere Paraphrase nachhinken. Sievers schließt V. 14—16 an V. 6ᵇ—8 an, eine Lücke dazwischen annehmend. V. 6ᵃ betrachtet er als Einschub, der das soeben genannte Gedicht (V. 6ᵇ—8) an die Heidenorakel anschweißen solle. Vor מכרם (6ᵇ) schiebt er הוי ein, da 6ᵇ das Gedicht einleite (S. 52—53). Ich vermute hingegen, daß V. 6 den Rest eines Spruches gegen Israel darstellt, der ebenso wie die Heidenorakel aufgebaut war und diese wirkungsvoll beschlossen hätte (Wellhausen S. 74, Baumann S. 11, n. 1). V. 7—8 stellen ein Sprengstück aus einer anderen Rede dar.

Wir betrachten V. 14—16. — V. 14 und 15 passen offensichtlich nicht zusammen, denn in beiden Versen wird der Schnelle genannt, und V. 15 redet von einem Kriege, V. 14 aber nicht (vgl. auch Löhr S. 6—7). Da in V. 13 von einem Kriege nicht die Rede ist (vgl. unten!), so fällt V. 15 (vgl. auch Nowack S. 135), der übrigens in verschiedenen Handschriften fehlt (A. Hirscht, Textkrit. Untersuch. zu Amos, Zeitschr. für wissensch. Theol. 44, 11 ff. 1901, z. St.); die Strafe in V. 13 ist aber als eine solche beschrieben, daß V. 14 durchaus als Fortsetzung paßt (vgl. dagegen Sievers S. 56). V. 16 stört den Zusammenhang, denn nach ihm retten sich einige, während nach V. 14 alle zugrunde gehen (dies wird auch von Sievers S. 54 bemerkt; trotzdem hält er den Vers). LXX lassen seine Genesis deutlich erkennen. Cod. A hat: *καὶ εὑρήσει τὴν καρδίαν*, las also לבו ומצא, d. i. Kommentar zu ימלט נפשו. Cod. B hat *ὁ χραταιὸς οὐ μὴ* vorgesetzt; es ist also dem ימצא das יאמיץ beigefügt, wonach das *οὐ μὴ* nötig wurde (vgl. Hirscht S. 56). Fällt ומצא לבו, dann auch der Schluß von V. 16, der erst um des Anfangs willen eingesetzt ist.

Das Verständnis von V. 13 hängt von der Deutung des Wortes בּוֹעִיר bzw. תָּעִיר (ἅπ. λεγ.) ab. LXX Q liest *κυλίω* (synonym mit dem wurzelgleichen *κυλίνδω*) rollen, wälzen. Man leitet עיר ab entweder von arab. ʿāqa krachen (? Marti S. 170, vgl. Aquila *τρίζειν*, Hieronymus stridere — ʿāqa sonst wie aram. עיק = hebr. צוק bedrängen —), oder von ʿāǵa IX krumm sein,

IV krümmen, oder man konjiziert in מְקִשׁ (Hitzig) schwanken machen. In welchem Sinne תחתיכם aufzufassen ist, auf welches sich מציק bezieht, lehrt 13b. Es ist hier aus 13a תחת zu ergänzen; unter dem Erntewagen (daß Amos ihn gekannt haben kann, darüber vgl. Marti S. 170) befindet sich der Erdboden. Demnach ergibt sich bei allen Deutungen von מציק das Bild vom Erdbeben (Sievers deutet המלאה לה עמיר als Epitheton der Tenne „samt den Getreideschwaden auf ihr", setzt deshalb אֶת־הַגֹּרֶן davor und fügt hinter מציק : אֶת־הָאָרֶץ ein; ich behalte MT bei). Damit fallen die Meinungen von Wellhausen (S. 74) und Nowack (S. 136), die das Wetter, welches am Gerichtstage losbricht, an dieser Stelle analog den vorhergehenden Orakeln als Kriegswetter auffassen, die von Marti (S. 170), der das Zusammenkrachen auf das israelitische Reich bezieht, wobei außerdem V. 14 gar nicht paßt, wie endlich die von Sievers (S. 55), der מציק mit „pressen" (vgl. dagegen Marti S. 169) und das aus metrischen Gründen eingefügte את־הארץ mit „Land und Leute" übersetzend an eine Bedrückung denkt.

Einzelnes. Sievers erreicht 2, 7 den Siebener nur, indem er nach Wellhausen (S. 72) und Löhr (S. 5) על־עפר־ארץ streicht. Wie aber, wenn die Worte auf Echtes zurückgehen? Im vorliegenden Text sind sie unverständlich. LXX scheinen die Worte zu נעלים gezogen und הַשְּׁפִים gelesen zu haben. Ihre Übersetzung lautet: *Ἕνεκεν ὑποδημάτων, τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς, καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν.* Diese Konstruktion wäre möglich. Vgl. E. Nestle, Philol. sacr. 1896, S. 7. — Theodor von Mopsueste liest in seinem Amostext und in der Erklärung *τῶν πατούντων* (Migne, Patrol. graec. 66 257), Theodoret von Kyros nur in der Erklärung *τῶν καταπατούντων* (ebd. 81 1673). Ich folge mit Hirscht (S. 55) MT und konjiziere nur בראש in בראֵשׁ = בְּרֵישׁ: die da schnappen nach dem Staub der Erde (d. h. nach dem Nichts) hinein in die Armut der Elenden. — V. 7a.b behalte ich MT bei (gegen Kittel, Biblia hebr.; vgl. Sievers S. 54. — Vgl. Jes. 29, 31; 10, 2. Exod. 23, 6 und das Nebeneinander von דֶּרֶךְ und מִשְׁפָּט Jer. 5, 4 – 5. Streiche 2, 9b als nachhinkend mit Sievers S. 55; vgl. ihn zu V. 13b).

Kap. III.

V. 1—2. V. 1, den Sievers als prosaische Einleitung streicht, da Amos nie seine Sprüche eingeleitet haben soll, halte ich für echt (auch gegen Löhr S. 10). V. 1^b versetzt uns mitten in die Rede Gottes, während wir uns erst in der Einleitung befinden. Ein ähnlicher Fall liegt Jer. 29, 4 vor. Nach dem Vorgang des Syrers, der hier הִגְלֵיתִי statt הִגְלֵיתָה setzt, könnte man an unserer Stelle הֶעֱלָה lesen. — Daß V. 2 ein Siebener ist (Sievers), muß bezweifelt werden, denn die Zäsur fällt zwischen משפחות und האדמה.

V. 3—8. Der Zielpunkt in diesen Versen ist V. 8^b. Marti (S. 173) konjiziert in V. 3 nach LXX נוסדו in נוֹדָע, da MT eine zu platte Wahrheit biete, und zieht den Vers zu V. 1—2: Wie nur zwei, die sich wohl kennen, zusammen gehen, so verhält es sich auch bei Jahve und Israel. Da aber die in V. 2^a vom Propheten konstatierte Tatsache durch die Israeliten nicht angezweifelt werde, so sei auch die Begründung in V. 3 überflüssig, dieser Vers deshalb Glosse. Auch Sievers (S. 56 und 80) streicht V. 3 und liest נוֹדָע. Er faßt ihn als Verbindungsvers zwischen V. 1—2 und 4—8 auf. שנים (V. 3) beziehe sich auf das Verhältnis von Jahve und d e n Propheten, von denen V. 7 rede. Der Redaktor wolle sagen: Jahve kennt Israel und darum schickt er seine Propheten, die er kennt (und denen er seine Geheimnisse enthüllt), und die auch ihn kennen; darum reden auch sie nicht ohne Ursache, sondern weil sie wissen, was Jahve verlangt. — V. 3 eröffnet, wie seine formelle Übereinstimmung mit den ihm folgenden Versen zeigt, die Reihe der von Amos ausgewählten Beispiele. Die Emendation von Marti und Sievers erübrigt sich, da die andern Bilder schließlich nicht minder platte Wahrheiten enthalten und durch die Textänderung nicht einmal ein tieferer Gedanke erzielt wird. Das Schema von Ursache und Wirkung kommt in V. 7 nicht zum Ausdruck; zugleich wird der Eindruck in V. 8^b, an dem alles hängt, vorweggenommen. Das einleitende כִּי zeigt, daß ein Kommentator eine Erklärung zu V. 6^b geben wollte. An der Echtheit von V. 4^b und 5^b möchte ich mit Löhr (S. 10) zweifeln, da sie 4^a bzw. 5^a aufwärmen.

Textkritisches. Wellhausen (S. 76) liest V. 8b für יכבא: יזהיר wer sollte nicht erschrecken?, denn Jahve rede ja eben durch die Propheten, das Wort Jahves und die Weissagung seien nicht verschieden voneinander. — Würde jener Eindruck erzielt, dann könnten die Propheten froh sein. Das Gegenteil ist aber der Fall. Die Menschen kehren sich gar nicht an das, was ihnen die Propheten androhen; statt umzukehren aus Furcht vor Jahve, verbieten sie ihnen den Mund (Kap. 7, 12—13 und Jer. 26, 20 bis 23) und sündigen unentwegt fort.

V. 9—15. Sievers verbindet diese Verse zu einem Siebenergedicht in der Reihenfolge: 9b, 10, (12), 11 (ohne 11aα), 14b.c, 15a. — Zunächst gehören V. 9 und 10 zusammen. נאם יהוה in V. 10 ist zu streichen. Sievers beseitigt 9a aus Abneigung gegen prosaische Einleitungen. Aber wer ist dann mit והאספו gemeint? V. 11 redet der Prophet unvermittelt das Volk Israel an, während zuvor von den Bürgern dieses in der dritten Person gesprochen wurde. Der Vers steht also mit dem vorhergehenden außer Zusammenhang. V. 12 bildet wegen des Personenwechsels und da kein Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen vorhanden ist, nicht die Fortsetzung. Aus denselben Gründen ist von ihm V. 13 abzutrennen. Fraglich ist, wer die hier Angeredeten sind. Man übersetzt gewöhnlich: Hört und seid Zeugen gegen das Haus Jakobs! Die Großen Israels wären nicht angeredet, da sie nicht gegen sich selber zeugen können, auch nicht dasteht, was sie hören sollen, denn V. 14a ist von den Israeliten in dritter Person geredet. Man könnte deshalb an die in V. 9 heranzitierten Bewohner von Assur und Ägypten denken. Das Hören in V. 13 schlösse sich also an das Sehen in V. 9 an. Dann erwartet man nach V. 13 eine Drohung, die aber unmöglich auch durch: „Seid Zeugen gegen das Haus Jakobs" eingeleitet sein kann (trotz Baumann S. 33 und Nowack S. 141). Demnach hat man in der Übersetzung von עוד LXX zu folgen: „Hört und versichert (in diesem Sinne ist עוד auch Gen. 43, 3 gebraucht) dem Hause Jakob:..."; Marti (S. 178) betrachtet V. 13 als Zusatz, da Amos nicht über V. 11—12 auf V. 9—10 habe

zurückgreifen können. Wie will Marti dann seine Umstellungen, beispielsweise 5, 14—15 unmittelbar nach V. 4—6 oder 6, 6b nach V. 13aα, erklären? Der feierliche Aufruf an die Ausländer, aufmerksam zuzuhören auf das, was gesagt werden soll, postuliert, daß der Inhalt des zu Sagenden gleichfalls einen feierlichen Charakter trägt. Der würde nur markiert, wenn V. 13b mit seiner Hypertrophie in der Bezeichnung Jahves das folgende Orakel einleitet. Deshalb glaube ich, diese Vershälfte halten zu müssen (gegen Löhr S. 12). Dann ist נאם יהוה am Ende von V. 15 sekundär. Die Gründe, welche Marti für eine Unechtheit von V. 14a ins Feld führt: die Konstruktion sei ungeschickt und V. 14b trete nochmals פקד auf, reichen meines Erachtens nicht aus, diese Vershälfte zu streichen. Eher scheint mir V. 14b Zusatz zu sein, da Amos von dem tollen Treiben in Samaria, nicht aber von dem Kult geredet hat (Wellhausen S. 77); dann fiele der zweite Grund von Marti.

Textkritisches. Wellhausen (S. 77) fühlt selbst, daß seine Übersetzung von V. 12b auch abgesehen von der Lücke, die er annehmen muß, unzureichend ist. Ich lese deshalb mit Marti (S. 177) statt פְּאַת nach Encycl. Bibl. Art „Bed“ § 5 עֲפִרֹת Kissen und für דִּמֶּשֶׂק nach Duhm דִּבְּשֹׁת Höcker (vgl. Jes. 30, 6).

Kap. IV.

V. 1—3. Der Sprung von dem ganzen Volk Israel (3, 15) zu den Frauen allein innerhalb derselben Rede ist unmotiviert und unvorstellbar. Daher stellen diese Verse ein besonderes Redestück dar. Sievers streicht nach seinem bekannten Rezept die Einleitung von V. 1 und sieht die Berechtigung seines Vorgehens darin, daß שמע masc. ist. Damit wird die Sache nur zurückgeschoben, indem dann dem Schreiber dieser Zeile der grammatische Fehler zugerechnet wird. Ebensogut kann er auch von einem Abschreiber, der richtig שִׁמְעָה vor sich hatte, herrühren. Übrigens kommt auch Sievers ohne Einleitung nicht aus; er deutet sie durch Punkte an (S. 59).

Textkritisches. V. 2—3 bieten der Phantasie der Ausleger weiten Spielraum. Das groteske Bild, das sich bei der

Konjektur Martis (S. 179): אֶפְכֶּךָ statt אֶרְאֶכֶם (nach Duhm) und in V. 3 הֹמֶן Dünger statt דְּגָה (V. 2), פֶּרֶשׁ Mist statt פְּרָצִים ergibt, trifft deshalb die Sache nicht, weil es mit Ausschaltung der Worte אֲשֶׁר נִגְדֹּה (V. 3a) gewonnen wird. Meines Erachtens ist V. 2 intakt und hier der Übersetzung von Wellhausen zu folgen. V. 3: Da man nicht vor sich her gehen kann (trotz Wellhausen) und „vor sich her gehen" nicht soviel wie „gehen, ohne sich umzusehen" bedeutet (gegen Nowack S. 142), die beiden problematischen Worte aber einen Sinn haben müssen — wie soll man dazu gekommen sein, sie einzufügen? —, so lese ich statt תְּצֹאתֹה: תּוֹצָאֹתֹה und sehe in פְּרָצִים die Verstümmelung eines Wortes, dessen Bedeutung Gut, Habe ist. Nach MT ist, da הַהַרְמֹנָה hi, הַהַרְמֹנָה Objekt. Danach wollte S. Oettli (Amos und Hosea. Beiträge zur Förderung christl. Theologie V, 4. 1901, S. 68) im letzteren Wort den Eigennamen רִמֹּן finden. Woher dann die beiden ה zu Anfang und das ה am Ende? Dazu vernehmen wir nichts von einer Verehrung des Gottes Rimmon im Nordreich (vgl. auch Wellhausen, S. 78). Deshalb konjiziere ich הָרְמוֹנָה und lese הַשִּׁלְחֹתֹנָה. — Übrigens wird zur Zeit Salmanassars II. eine assyrische Festung Arman erwähnt (Keilschriftl. Biblioth. I, S. 137), so daß auch sie gemeint sein könnte.

V. 4—5. נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה (V. 5b) ist Einschub, da der Prophet zur Verkündung dieses Spruches keiner göttlichen Offenbarung bedarf. כִּי כֵן אֲהַבְתֶּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ist gleichfalls sekundär; die Worte hinken nach und verwischen nur den Eindruck. Sievers (S. 59), der die Worte gleichfalls streicht, sieht ihre Fortsetzung in 12a aus metrischen Gründen. Ist einerseits verwunderlich, daß der Schluß hinter V. 11 verschlagen wurde, so geht anderseits die Rede V. 6—11 ihres Schlusses, als welcher V. 12a, wenn auch verstümmelt, durchaus paßt, verlustig. Über V. 12b s. u.

V. 6—13. Der Prophet redet plötzlich an Gottes Statt. Dieser jähe Sprung ist unbegreiflich. Dazu ist der Ton im vorhergehenden Stück von dem in diesem gänzlich unterschieden: im ersteren fordert der Prophet seine Landsleute in bitterer Ironie zu immer eifrigerem Kultus auf, im zweiten dagegen erhebt er trauernde Klage über die andauernde Verstocktheit seiner Volks-

genossen. Endlich besitzen die VV. 6—11 einen besonderen stilistischen Aufbau, der sie als einen Abschnitt für sich erscheinen läßt. V. 12b ist sekundär (vgl. Wellhausen S. 80). Der Diaskeuast scheint nicht mehr gekannt zu haben als wir, denn sonst hätte er sich nicht so sklavisch an die Worte in 12a gebunden. V. 7 αβ.b von בעוד ab streicht Marti (S. 183). Sievers (S. 60) sieht noch in בעוד bis לקצור einen echten Kern; er konjiziert בעוד in וְעַד (= bis einschließlich) und fügt, da der erste Halbvers des Achters 7a am Schluß eine Lücke von einem Fuß aufweist, מֵעִתּוֹ (= von seiner Zeit ab) hier ein. Der Rest von V. 7 ist zu streichen, desgl. V. 8a mit Sievers (S. 60), V. 9b vor dem Refrain mit Guthe (bei Sievers S. 61), weil in allen diesen Fällen das Stilprinzip durchbrochen wird. Über V. 10 und 11 vgl. die Übersetzung unten! Da Amos sich nicht mit Doxologien aufgehalten hat, so ist V. 13 zu streichen.

Kap. V.

V. 1—3. V. 1 rührt von Amos her (trotz Sievers S. 61), da er eine treffliche und notwendige Einleitung zu V. 2 bildet. Das Bild, welches der Prophet malt, muß er auch begründen. Die Begründung enthält V. 3. Die Einführung halte ich für authentisch, weil sie den Vers als Begründung hinstellt.

V. 4—6, 14—15. Die beiden Stücke heben sich durch ihren Inhalt von den sie umgebenden Versen ab. Der Prophet verheißt seinen Zuhörern, daß Jahve im Falle ihrer Sinnesänderung von einer Bestrafung Abstand nehmen werde. Für Löhr (S. 15) steht von vornherein fest, daß Amos das etwaige Vorbeigehen der Katastrophe nicht ins Auge gefaßt hat: „Die Mahnung, Jahve zu suchen, ist nicht in dem Glauben gesprochen, daß man darauf eingehen und sich ändern werde, sondern um den Grad ihrer Verkehrtheit ihnen zum Bewußtsein zu bringen" (S. 15). „Der Gedanke an eine Abwendung der Katastrophe, wie er diesem Satze (V. 6b) zugrunde liege, ist völlig außerhalb der Erwartung des Amos gelegen" (S. 18). Hier ist ein Präjudiz gefällt, dem ich mich nicht anschließen kann.

Der gleiche Stil, der ähnliche Inhalt sprechen dafür, daß V. 14

bis 15 die genuine Fortsetzung von V. 4—6 bilden; das Metrum könnte erst dann ein Kriterium dagegen bilden, wenn es selber und sein Gebrauch bekannt wären. Bis dahin halte ich meine Annahme aufrecht (gegen Sievers S. 62).

Sievers (S. 61) streicht die Einführung in V. 4a, die dem Wortlaut der Rede nicht Rechnung trägt (vgl. V. 6a. 15b; verbessere deshalb in 4b דרשוני in דרשו יהוה) und aus V. 3 stammt, und V. 4b wegen des Metrums und da der Vers in V. 6a wiederholt wird. — V. 5b steht mit dem in V. 4—6 enthaltenen Grundgedanken im Widerspruch, indem in ihm die Katastrophe als unvermeidlich angesehen wird. Zudem fehlt in ihm eine Aussage über Beersheba, wie sie auf Grund des Vordersatzes verlangt werden muß. Deshalb ist V. 5b als späterer Zusatz anzusehen. Das Vorhandensein eines Wortspieles in ihm spricht nicht für seine Unechtheit (gegen Marti S. 189), da ein solches Reden in Paronomasien, angeknüpft an Orts- und Personennamen, in ernsten Mahnreden nicht als ungehörig empfunden wurde, sondern schulmäßiger prophetischer Stil gewesen ist. Micha zeigt ziemliche Fertigkeit in dieser Kunst (vgl. Kap. 1, 9—16). — In V. 6a ist ודוי störend; worauf es ankommt, steht in dem Satz mit כי. Dann ist es aus V. 4b eingedrungen, diese Vershälfte also echt (gegen Sievers S. 61; vgl. oben Zeile 7 und 8). V. 6aβ ist gewöhnlich nach MT übersetzt worden (z. B. Guthe in Kautzsch' Bibelübersetzung), wobei dann übersehen wurde, daß das Feuer und nicht Jahve frißt; lies deshalb אש בבית statt כאש בית und ישלח statt יצלח (Wellhausen S. 81). Sievers (S. 63) liest statt „Haus Josephs" „euch", was der Sache nach nichts ausmacht. Seine bei dieser Gelegenheit gemachten Ausführungen über den Sprachgebrauch des Amos basieren auf einer zu subjektiven Behandlung des überlieferten Textes. V. 14b von וידוי ab ist Kommentar zu 14aβ (beachte das כֵּן), denn wenn die Israeliten am Leben bleiben, ist der Herr mit ihnen. V. 15 streicht Sievers aus metrischen Gründen, sachlich paßt der Vers aber durchaus in den Zusammenhang.

In V. 15 stellt שארית ein Problem dar. Was bedeutet hier der Rest? Wellhausen (S. 82) sagt: „Joseph ist bis auf einen Rest durch viele Kalamitäten (4, 6—11) heruntergekommen."

Diese Deutung wäre möglich, da die dort geschilderten Plagen das Volksganze sicherlich hart mitgenommen haben werden. Aber diese Unglücksfälle sind zur Zeit der Wirksamkeit des Amos längst überstanden; die von ihm gerügten Mißstände setzen voraus, daß Joseph damals eine blühende Nation gewesen ist. Wellhausen gibt selbst an anderer Stelle zu: „Unter Joas' Sohn Jerobeam II. erstieg das Reich sogar einen Gipfel äußerer Macht, der an die Zeiten Davids erinnern konnte" (zitiert von H. Greßmann, Ursprung der israelit.-jüd. Eschatologie. 1905, S. 235). Nach P. Volz (Die Jahveprophetie und der Messias, 1897, S. 18) und J. Meinhold (Studien zur israelit. Religionsgeschichte I. Der heilige Rest. 1902, S. 44, Anm.) soll שארית die oberen Stände, gegen welche die Drohungen V. 7 ff. gerichtet sind, bedeuten. Weshalb, wird nicht gesagt, — weil es nicht gesagt werden kann. — שארית ist vielmehr terminus technicus und bezieht sich, wie Greßmann (ebd. S. 235) ausgeführt hat, auf diejenigen, die aus der eschatologischen Katastrophe, welche der Herr über das Volk verhängt, gerettet werden, sich bekehren und die Fülle paradiesischer Güter erhalten. Vgl. Micha 4, 7. Mit dieser Deutung glaubt Greßmann auch bei unserer Stelle auszukommen, aber ich muß seine Meinung zurückweisen. Zunächst macht er selbst darauf aufmerksam, daß die Idee des Restes hier in eigentümlicher Weise verwertet worden sei wie sonst nie wieder: schon gegenwärtig soll sich Joseph bekehren, damit Jahve künftighin bei der hereinbrechenden Katastrophe dem Reste gnädig sei. Gewöhnlich höre man, daß erst der gerettete Rest sich bekehren wird. Sodann ist der Rest der Ehrentitel derer, die von Jahve gewürdigt worden sind, in das Buch des Lebens eingeschrieben zu werden; also in dem Begriff Rest ist bereits die Gnade Jahves vorausgesetzt. Wir erhielten demnach eine Tautologie. Endlich habe ich oben ausgeführt, daß Amos V. 14 zwar die Katastrophe ins Auge faßt, aber bei einer Umkehr des Volkes ihre Abwendung erhofft; V. 15 steht aber mit V. 14 und V. 4—6 in unmittelbarem Zusammenhang, ist deshalb von dem gleichen Gedanken beherrscht. Wenn nur noch ein „Rest" vorhanden ist, dann wäre die Katastrophe erfolgt, das ist also ein Widerspruch. Demnach kann שארית nicht

amosisch sein und der Vergleich mit V. 6 zwingt dazu, שאריה in בית umzuändern und im überlieferten Text einen Schreibfehler oder eine absichtliche Änderung zu vermuten.

V. 7—13. Sievers stellt daraus zwei Gedichte her, das eine in Doppeldreiern V. 7. 10—12ᵃ (vor V. 7 sind zwei Doppeldreier ausgefallen), das andere ein Siebenerfragment: V. 12ᵇ. V. 13 kann er nicht unterbringen.

V. 8—9 sind als Doxologie späterer Zusatz, gehören übrigens hinter V. 6. V. 10 setzt, wie Form und Inhalt zeigen, V. 7 fort. Die Nichtzusammengehörigkeit der VV. 7. 10 und 11. 12 gibt sich äußerlich dadurch zu erkennen, daß in V. 7. 10 vom Volke in dritter Person gesprochen wird, während der Prophet V. 11. 12 seine Landsleute direkt anredet; außerdem wären V. 11. 12 Wiederholung von 7. 10. Eine Trennung zwischen V. 11ᵃ und 11ᵇ. 12 erscheint angebarcht, da zwischen V. 11ᵃ und V. 11ᵇ. 12 ein grober Hiatus besteht und der Grund für das in 11ᵇ Gesagte in V. 12 folgt, so daß V. 11ᵃ überflüssig wäre. Die futurische Übersetzung von בניתם V. 11ᵇᵅ (Guthe in Kautzsch' Bibelübersetzung), welche zwischen V. 11ᵃ und 11ᵇ eine Verbindung zustande bringen würde, ist unrichtig, da תשבו in der Zukunft liegt. — Es bleibt V. 13 übrig. Gehören 11ᵇ. 12 zusammen, so setzt er sie unmöglich fort; wahrscheinlich steht er im Zusammenhang mit V. 10, weil in beiden Versen in dritter Person geredet ist. ירם ist ebensowenig futurisch zu fassen wie יתעבו (V. 10), deshalb eine eschatologische Deutung (Marti S. 193) nicht zulässig, der Satz vielmehr im Sinne von Wellhausen (S. 82, Nowack S. 150) aufzufassen; für eine „nur beiläufige Bemerkung" (Wellhausen) kann ich ihn gar nicht einmal halten: es ist schon so weit gekommen, daß selbst die, welche den Verfall erkennen, aus Klugheitsrücksichten schweigen und den Dingen freien Lauf lassen.

V. 16—17. Nach Marti (S. 193) schließen sich diese Verse gut an V. 12 an, nennen also die Folge des ungesetzlichen Verhaltens der Israeliten. Diese ist indes schon in V. 11ᵇ geschildert. Überhaupt ist nicht anzunehmen, daß V. 16—17 das

Schlußstück einer Rede gebildet haben (so Sievers S. 63), weil dann V. 17b, an dem die beiden anderen Verse orientiert sind, nachhinken würde. Vielmehr bilden V. 16. 17 den Anfang einer Rede, so daß in den ausgefallenen Versen der Grund für das Verhalten Jahves angegeben, also der Aufbau derselbe wie der in V. 11b. 12 wäre. Das Durchziehen Jahves durch die Weinberge kann als Verwüstung durch die Feinde, die Diener Jahves, aber auch als Naturereignis, z. B. als Heuschreckenplage, aufgefaßt werden. Sievers (S. 64) streicht aus metrischen Gründen ומספד (16cβ) und liest mit Löhr (S. 18) לְיוֹדְעֵי statt אֶל־יוֹדְעֵי. Dadurch wird die sonderbare Nebeneinanderstellung der Ackersleute und Klagemänner beseitigt.

V. 18—20. Amos polemisiert hier gegen eine Volksvorstellung, die sich den Tag Jahves als den Eröffner einer Periode des Glückes und Segens denkt. Sie kann jedoch nicht im Vordergrunde gestanden haben, da, wie die Sprüche des Propheten zur Genüge beweisen, sich die Israeliten an der goldigen Gegenwart vollauf genug sein ließen. Das „Wehe" wie der Ton in V. 18 zeigen, daß Amos die, welche die frohe Gegenwart noch nicht befriedigte, tadelt, nicht aber die, welche die in der Zukunft liegende Krise, die Licht in das Dunkel der Gegenwart bringen sollte, herbeiwünschten (Wellhausen S. 83; Greßmann, Eschatologie S. 151), welche also mit dem Propheten kongruierten. Aber ich bestreite, daß die Verse von Amos stammen. V. 19 ist ein Sprichwort (vgl. A. Socin, Arab. Sprichw. und Redensarten. Progr. d. Univers. Tübingen, 1878, Nr. 148: Er floh vor dem Bären, da fiel er in die Zisterne) und als Randbemerkung eines Lesers in den Text gedrungen (Löhr S. 19; Nowack S. 152), denn der Vers steht ohne jede Verbindung und ein dem כאשר entsprechendes כֵּן fehlt, dazu ist er nicht rhythmisch gegliedert wie V. 20. V. 18bβ und 20 sind nicht nebeneinander möglich, einer ist um V. 19 willen hinzugetreten. Aber nicht weil V. 20 Fragesatz ist, ist er ursprünglich (so Löhr S. 19; Nowack S. 152), sondern weil sich seine spätere Hinzufügung hinter V. 19 nicht verstehen ließe, wenn schon 18bβ da war, und schon gar nicht in Frageform. Dann ist 18bβ als Überleitung zu V. 19 ein-

geschoben. — V. 20 kann nicht als Zusatz zu V. 18 betrachtet werden, da er diesen Vers zu treffend fortsetzt. Ergänzungen sind leicht kenntlich. Aber V. 18. 20 können von Amos nicht gesprochen sein, da die ernste Situation die Frage in V. 20 nicht zugelassen hätte. Marti (S. 194), der dies empfunden hat, nimmt deshalb „dunkel ohne einen hellen Strahl" (V. 20) zu V. 18$^{b\beta}$ hinzu; allerdings muß er dann noch nachweisen, weshalb V. 20 hinzugesetzt und wie es zur Frageform gekommen ist. Die Verse sind demnach Einschub eines frommen Lesers in einer Zeit, in der man auf den Tag Jahves große Hoffnungen setzte. Er wollte seine von der der Zeitgenossen abweichende Zukunftserwartung zum Ausdruck bringen.

V. 21—25. V. 18. 20 und 21—25 stehen abrupt nebeneinander: Erstere sollen Worte des Amos sein, letztere sind solche Jahves; der Subjektswechsel ist durch nichts motiviert. V. 18. 20 wird die Katastrophe als sicher bevorstehend vorausgesagt, hier dagegen läßt sich zwischen den Zeilen lesen, daß der Prophet die Abwendung der göttlichen Strafe erhofft, wenn das Volk von seinen Sünden abläßt; soll denn dieser Trost den niederschmetternden Eindruck des ersteren Spruchs geradezu paralysieren? — Aus demselben Grunde ist auch V. 26. 27 abzutrennen. Die Rede V. 21—25 ist in ihren beiden Hälften jenen Ermahnungen (V. 4—6. 14—15) völlig konform (V. 4—6 = 21—23; 14—15 = 24), enthält allerdings keinerlei Hinweise auf eine eventuelle Bestrafung bzw. Belohnung durch Jahve. — Sievers streicht V. 24, einen Doppeldreier, inmitten der Siebener V. 18 bis 25; ist der Vers unecht, so läßt doch die Aufforderung in V. 23 die Hoffnung des Propheten auf eine Abwendung der Katastrophe erkennen.

V. 26—27. Über den Sinn von V. 26 sind die Ansichten geteilt (vgl. Marti S. 196—197). Meist wird er als Einschub betrachtet, jüngst auch von Guthe (bei Sievers S. 65). Ist er authentisch, so kann er nur futurisch gefaßt werden (so auch Wellhausen). Die präteritale Deutung (Sievers), so daß an Prozessionen gedacht wäre, verbietet sich, weil dann zwischen V. 26 und 27 keine

Verbindung beſtände, obgleich dieſelben Tempora für Zuſammengehörigkeit der beiden Verſe ſprechen. Ob er aber echt iſt, läßt ſich mit apodiktiſcher Gewißheit nicht ſagen.

Kap. VI.

V. 1—7. Marti ſieht in dieſen Verſen eine Rede; er nimmt innerhalb derſelben einige Änderungen vor. Sievers ſtellt vornehmlich aus metriſchen Gründen V. 1ᵃ mit V. 7 zuſammen, läßt dieſe Verſe durch V. 8—11, die er etwas umſtellt, fortgeſetzt ſein und bildet aus den dazwiſchen ſtehenden Verſen nebſt V. 13 eine ſelbſtändige Rede; V. 12 betrachtet er als Reſt einer anderen Rede und V. 14 als ſekundär. Ich glaube mich Marti anſchließen zu müſſen.

5, 27 bildet einen Redeabſchluß, ſo daß 6, 1 ff. von dem Vorhergehenden abzutrennen iſt. In 6, 1ᵃ wird von Marti S. 198 im Anſchluß an frühere Exegeten בציון geſtrichen, da Amos die Strafe nur dem Nordreich androhe, ſich aber um den Süden nicht gekümmert habe. Dieſer Grund iſt auch für Sievers ausſchlaggebend. Als petitio principii iſt er ſelbſtverſtändlich nicht ſtichhaltig. Gleichwohl müßte בציון beſeitigt werden, wenn man alles übrige der VV. 1—7 exkl. V. 2 (vgl. Wellhauſen S. 85; beachte den Perſonenwechſel!) für echt hält, denn es ſteht im Widerſpruch mit V. 6ᵇ: Wie ſollte das frevelhafte Leben der Bewohner des Süd- und Nordreiches (V. 1) nur den Untergang des Nordens im Gefolge haben (V. 6ᵇ), und wie ſollten die Judäer dazu kommen, ſich über die Vernichtung Nordiſraels zu grämen? Aber 6ᵇ iſt offenbar ſekundär. Zunächſt hinkt der Vers ungeſchickt nach, ſodann fällt er wegen ſeines Inhalts völlig aus dem Zuſammenhang. Faſſen wir den Untergang Iſraels als inneren Verfall, alſo im moraliſchen Sinne auf, was indes den Intentionen des Amos kaum entſprechen dürfte, ſo ergibt ſich eine unvollziehbare Vorſtellung, denn in demſelben Augenblick, wo ſich die Angeredeten über den Untergang Iſraels grämen, iſt dieſer Untergang ſchon beſeitigt. Dann iſt mit שבר die Strafkataſtrophe gemeint. Danach ergäbe ſich die ſinnloſe Gedankenverbindung: Weil die Iſraeliten ſich um den ihnen ſicher bevorſtehenden Untergang nicht härmen, darum müſſen

sie untergehen. Daß 6b nicht in den Zusammenhang der VV. 6—7 paßt, ist auch von Marti (S. 202) empfunden; er stellt ihn hinter 13a, worin ihm Sievers (S. 68) nachfolgt. Sicher mit Unrecht. Denn wir erwarten, sollte wirklich nach V. 13a etwas ausgefallen sein, hier einen Satz mit ähnlichem Inhalt wie 13a und 13b (die Übersetzung nach Wellhausen!); aber 6b ist hier ganz fremd. V. 7 gehört zu V. 1—6 hinzu, da er dem Redeabschnitt den entsprechenden Abschluß gibt und auf die in V. 1—6 geschilderten Sünden Bezug nimmt (שרח in V. 4a. 7).

V. 3 wird in der Regel nach dem überlieferten Text übersetzt; ob dem Propheten damit Recht widerfährt, wird sich zeigen. — Da רע artikellos steht, so ist יום רע ein dem Propheten geläufiger terminus — es ist dann aber zu lesen לַיּוֹם (Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm., 28. Aufl., § 126e) —, womit das Vorhandensein der populären Vorstellung von einem Unheilstag erwiesen wäre. Zu ihm nehmen, wie aus den Worten des Propheten hervorgeht, die Israeliten nicht in der rechten Weise Stellung. Wie V. 7 beweist, ist er im Sinne des Amos Gerichtstag, bei den Hörern dagegen nicht, da das Wissen von einem solchen eine so tiefe Sünde, wie sie sie begehen, gar nicht zugelassen hätte. Sie hätten dann die Katastrophe als mythisch und ohne moralische Abzweckung gedacht, aber sie haben jedenfalls das Bewußtsein von der Notwendigkeit ihres Kommens gehabt, da sie ihn ja „wähnen". — Die Kunde von dieser Volksvorstellung gewinnen wir aus diesem Wort des Propheten; wie aber, wenn das Wort nicht gesprochen ist? Folgt man Wellhausen, so wäre der Vers verständlich, aber נדה heißt nicht „fern wähnen", sondern „wegstoßen", dazu paßt aber weder der Nachsatz, deutet man ihn wie Wellhausen, — denn das im Vorder- und Nachsatz Gesagte schließt sich aus, korrespondiert aber nicht miteinander —, noch haben es die Hörer überhaupt in der Hand, jenes zu tun. Entscheidend ist, daß bei beiden Übersetzungen, bei der Wellhausens und bei der richtigen Wiedergabe des Wortes נדה, der Vers nicht in den Zusammenhang paßt: Weil sie den bösen Tag fern wähnen bzw. wegstoßen (V. 3), darum kommt der böse Tag (V. 7), ist doch Unsinn, denn der Vordersatz enthält ja schon den

im Nachſatz ausgeſprochenen Gedanken. Das יתה trägt nichts dabei aus, weil nicht das Kommen „jetzt“, ſondern „überhaupt“ hier wie in allen Weisſagungen des Amos im Mittelpunkte ſteht — יתה = „nun“ iſt zeitlos (gegen Greßmann, Eſchatologie S. 152 bis 153) —, denn es iſt eine Strafe ihres Gott mißfälligen Wandels, nicht deſſen, daß ſie den böſen Tag fern wähnen. Aus dem genannten Grunde iſt auch der Vorſchlag von Sievers (S. 68: nach LXX A εἰχόμενοι lieſt er im Anſchluß an Siegfried-Stade, Wörterbuch הַמְנַדְּרִים ſtatt המנדים und שֹׁבֵר ſtatt שבת: „Sie tun Gelübde gegen den böſen Tag und löſen ſie ein mit gewaltſam erpreßtem Getreide“) zurückzuweiſen, der übrigens V. 3 in Gegenſatz zu „ſorglos“ in V. 1 ſtellen würde. Man könnte deshalb V. 3 als Sprengſtück betrachten, aber das geht nicht an, denn ſeine ſtiliſtiſche Form ſpricht dafür, daß er V. 1 fortſetzen ſoll. Dann kann nur Textänderung helfen. Statt מנדים, das in jüngeren Texten vorkommt, lies mit Stade מנדרים, mit Hoffmann (bei Marti S 200) לְיוֹם täglich und mit Sievers ſtatt שֹׁבֵר: שֹׁבֵר „die täglich unrecht Gut geloben und gewaltſam erpreßtes Getreide darbringen“ (vgl. auch Riedel S. 36). Eine Wiederholung von 5, 25 (ſo Marti S. 200) bedeutete das nur dann, wenn Amos die beiden Verſe in einem Atem geſprochen hätte.

V. 8—14. V. 8 iſt an eine Übergabe der Stadt und ihrer Bewohner an die Feinde gedacht; auf eine Tötung oder Deportation der Bürger iſt hier nicht angeſpielt. Dagegen ſetzt V. 9 eins von dieſen letzteren beiden voraus, deshalb kann er nicht die Fortſetzung von V. 8 ſein. V. 10, der V. 9 offenbar weiterführt, ſpottet jeder Konjektur, der Sinn kann aber nur der ſein: Es kommen Leute, um die Gebeine aus dem Hauſe herauszutragen, und es ſpricht einer zum andern, der ſich im Innern des Hauſes befindet (um etwaige Tote zu ſuchen?): Iſt noch ein Toter bei dir? uſw. Wenn nach V. 9 alle ſterben, ſo kann aber unmöglich noch jemand da ſein, der die Leichen beſtattet; ſomit verrät ſich V. 10 als Gloſſe. — V. 11 iſt nicht intakt, da eine Angabe darüber fehlt, wer die Häuſer vernichten wird. Wahrſcheinlich ſtellt er die ſummariſche Zuſammenfaſſung eines Ora-

kels dar, in dessen Anfang Jahve das Herbeirufen der Feinde ankündigt. Da in V. 9 das Töten der Übrigbleibenden augenscheinlich nicht von Feindeshand vollzogen wird, aber das מצוה in V. 11 darauf hindeutet, daß in diesem Vers fremde Krieger das Werkzeug Jahves sind, so kann V. 9 nicht mit V. 11 verbunden werden. Zwischen V. 11 und den folgenden Versen besteht kein Zusammenhang. Zwischen V. 12—13 und V. 14 macht sich ein grober Hiatus fühlbar. Wahrscheinlich ist V. 14 Sprengstück aus einer selbständigen Rede.

Aus metrischen Gründen gruppiert Sievers V. $1^{a,c}$. 7. $8^{a,c,b}$. 11. 9. 10^{b}, die im Siebenermetrum gesprochen sein sollen. Dies von Sievers konstruierte Gedicht ist schwerlich einheitlich. Zwischen $8^{a,c,b}$ und 11 klafft eine Lücke. V. 11 kann unmöglich V. 9—10 vorgestellt werden, da dort die Häuser zerstört werden, hier aber noch eins unversehrt sein soll. Auch zwischen V. 9 und 10^{b} (die Form nach Sievers S. 26) besteht keine Verbindung. Beachte übrigens die mißlungenen Siebener V. 9 und $10^{b\beta}$. — Die zweite Rede bildet Sievers aus den im Doppeldreiermetrum geschriebenen Versen $1^{b,d}$. 3. 4. 5. 6^{a}. 13^{a}. 6^{b}. 13^{b}. Über die Versetzung von 6^{b} zwischen 13^{a} und 13^{b} vergleiche oben S. 349! Der Inhalt spräche nicht dagegen, V. 13 mit V. 1 ff. zusammenzustellen, dann würde V. 7, der im Siebenermetrum abgefaßt ist, darauf folgen (סרח in V. 4 und 7). Da indes V. 12 und 13 sehr wohl zusammengehören können und beide im Doppeldreiermetrum geschrieben sind, so ist es mißlich, sie auseinanderzureißen. Sievers (S. 68) streicht V. 14, hauptsächlich weil er ein anderes Metrum hat als die vorhergehenden Verse. Aber er ist überhaupt ein Sprengstück (s. oben) und deshalb von dem Vorhergehenden abzutrennen. Die zwei von Sievers geltend gemachten Nebengründe kommen nicht weiter in Betracht, denn die Eigennamen, die von Amos in dieser Weise nicht gebraucht sein sollen, könnte man irgendwie ändern — Sievers ist sogar geneigt, die Worte eventuell fallen zu lassen —, und daß ein Fremdvolk als strafvollziehend zwischen Jahve und Israel geschoben wird, ist zwar singulär (vgl. indes 6, 11 und dazu Marti S. 205), aber noch kein stichhaltiger Grund, den Vers für unecht zu halten.

Kap. VII, V. 1—8. VIII, 1—2: Die Visionen.

„Der genaue Parallelismus des Aufbaues ist für die Emendation des stark verderbten Textes von größter Wichtigkeit, weil dadurch für viele Stellen der Weg zur Besserung ganz eindeutig gewiesen wird" (Sievers S. 69).

Kap. 7, V. 1—3. Die erste Vision. Der Herr läßt Amos etwas schauen. Zu יוצר kann „Jahve" nicht als Subjekt ergänzt werden (gegen Sievers): wie Jahve die Heuschrecken bildet, das kann der Prophet nicht sehen. Und was soll dann die Zeitbestimmung 1^{ba} bedeuten? Vielmehr ist mit Hoffmann (bei Wellhausen S. 88) nach LXX יְצַר zu verbessern. Derselbe ändert ebenfalls nach LXX das zweite לֶקֶשׁ in יֶלֶק. Dann lautet V. 1: So ließ der Herr mich schauen: Es zeigte sich Heuschreckenbrut, als das Spätgras aufzugehen begann, und ausgeschlüpfte Grashüpfer nach der Schur des Königs. — Amos sieht in der Vision zweierlei: Heuschreckenlarven und fast ausgewachsene Heuschrecken (vgl. über יֶלֶק Marti S. 118 zu Joel 1, 4); es fragt sich, ob gleichzeitig oder nacheinander. Im ersteren Falle wären „als das Spätgras aufzugehen begann" und „nach der Schur des Königs" Synonyma — über die Zeit der Schur, d. h. des Grasschnittes des Königs (Wellhausen S. 89) wissen wir nichts —; so drückt sich aber kein Mensch aus, eine der beiden Zeitbestimmungen wäre völlig ausreichend gewesen. Man müßte deshalb annehmen, Amos habe die betreffenden Tiere nacheinander gesehen. Marti (S. 208) vertritt offenbar diese Meinung: לֶקֶשׁ (1^{ba}) ist das durch den מַלְקוֹשׁ Spätregen, d. h. den in den Monaten März und April vor der Ernte fallenden Regen hervorgerufene Frühlingsgras, also der neue, aber auch der letzte Wuchs. Auf diesen hatte nach dem Ausdruck גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ der König ein erstes Anrecht; denn גזז „bedeutet den Grasschnitt des Königs und nicht die Wollschur ... und der König bezog demnach eine Abgabe von diesem Frühlingswuchs ..., wohl zum Unterhalt der Kriegsrosse. — Also der Prophet sah nach Marti יְצַר, als das Frühlingsgras (= Spätgras) aufging, und יֶלֶק, als es für den König abgeerntet war. Gegen diese Auffassung spricht aber V. 2^a: Amos läßt nicht erst die Heuschreckenbrut sich sättigen, sieht danach die ausgebildeten Heu-

schrecken fressen und wendet sich erst jetzt an Gott, sondern sobald er überhaupt Heuschrecken fressen sieht, spricht er zu Jahve. Demnach ist nur für ein Bild Platz gelassen. Ursprünglich ist das erste, aus dem zweiten wird nach geringfügiger Änderung ein erklärender Zusatz zu לקש. Man lese nämlich mit Volz (Theol. Lit.-Ztg. 1900, Sp. 292) אַחַר עֵת חַמַּלְקוֹשׁ für אחר גזי המלך. Dieser Zusatz ist sekundär, weil Amos seine Reden nicht kommentiert hat. Übrigens zeigt schon der Vergleich mit der zweiten Vision, daß V. $1^{b\beta}$ Glosse ist. In V. 2 ist hinter הארץ nicht, wie Riedel (S. 28 u. 3) vermutet, die Folge des Erscheinens der Heuschrecken: „dann muß eine schreckliche Hungersnot ausbrechen" ausgefallen, da auch die zweite Vision hinter חלק in V. 4 nichts verloren hat. Riedel faßt sonderbarerweise V. 2. 4 rein zukünftig auf. Er übersetzt: Wenn die (Heuschrecken) damit fertig sein werden, das Gras des Landes zu verzehren, dann muß... (V. 2) und: Wenn die (Feuerflamme) den großen Ozean verzehrt haben wird, dann wird sie auch das Festland verzehren (V. 4).

V. 4—6. Die zweite Vision. V. 4 lies mit Marti (S. 209): הִנֵּה קֹרֵא לָרִיב אֵשׁ (gegen Sievers S. 70), da Jahve den Propheten etwas schauen läßt.

Kap. 8, 1—2. 7, 7—8. Die beiden ersten Visionen des Amos enthielten eine Darstellung des Geschauten, eine Bitte des Propheten und ihre Erfüllung durch Jahve. Anders ist der Stil, den Amos für die dritte und vierte Vision anwendet; es ist derselbe, in dem die zweite und dritte Vision des Jeremja aufgebaut sind. Die beiden letzteren sind durch die Kommentatoren wenig bearbeitet, während die des Amos erheblich modifiziert worden sind. Wir werden deshalb, um die ursprüngliche Gestalt dieser zu eruieren, jene zum Vergleich heranzuziehen haben.

Die zweite Vision des Jeremja (1, 11—12) lautet:

11. Es erging das Wort Jahves an mich also: Was siehst du, Jeremja? Ich sprach: Einen Mandelzweig [1]).
12. Da sprach Jahve zu mir: Du hast richtig geschaut, denn ich wache über mein Wort, es zu tun.

---

1) Nach LXX.

Die dritte Vision besteht aus V. 13. 14. V. 15 enthält eine nähere Ausführung zu V. 14, die von einem Späteren hinzugesetzt ist. Diese Vision stammt wie die beiden vorhergehenden aus der ersten Zeit der Wirksamkeit Jeremjas; es ist also in der Vision auf die Skythen angespielt. Alle Königreiche im Norden (V. 15) ist ein Ausdruck, der nicht auf die Skythen, ja nicht einmal auf die Chaldäer, die auch nur einen König haben, paßt; er läßt sich überhaupt nicht aus der wirklichen Geschichte erklären (vgl. B. Duhm, Kommentar zu Jeremja, 1901, S. 12). In V. 16 ist eine dreifache Begründung der Strafe, die aber immer dasselbe sagt, gegeben; sie eignet sich weniger zu einer Berufung des Propheten durch Jahve als zu einer Rede Jeremjas an das Volk, in der er ihm seine Sünden recht eindringlich vorhielt. V. 18. 19 gehören nach 15, 20 (vgl. Duhm S. 14). Fraglich ist die Zugehörigkeit von V. 17. Die Worte von ודברת bis אצוך sind in V. 7^{b} ursprünglich. Der Anfang von V. 17 bildet zu ihnen die Einleitung. Da in 17^{a} die Personen, zu denen Jeremja reden soll, nicht erwähnt sind — אליהם fehlt in LXX B und Latina —, so stehen מפניהם und לפניהם beziehungslos (in V. 8 bezieht sich מפניהם auf אל־כל אשר in 7^{b} zurück); mithin bleibt von V. 17 übrig: אל־תחת פן־אחיתך. Diese Worte können nicht V. 11. 12 fortgesetzt haben, da hier Jeremja keine Ermutigung braucht, desgleichen nicht 13. 14, da er hier keinen Sinn gibt, vielmehr gehören sie in die Berufungsvision, indem der Hinweis in V. 17 auf die Strafe für etwaige Unfolgsamkeit die Aufforderung in V. 8 vorteilhaft abgeschlossen hätte. Demnach ist der ursprüngliche Wortlaut der dritten Vision gewesen:

13. Es erging das Wort Jahves an mich: Was siehst du? Ich sprach: Einen brodelnden Kessel seh' ich und seine Vorderseite kehrt er von Norden.

14. Da sprach Jahve zu mir: Von Norden her wird das Unheil zum Sieden gebracht über alle Bewohner der Welt.

8, 1. 2. Die vierte Vision des Amos. Wir betrachten sie zuerst, da sie nur geringe Änderungen erlitten hat. Die Darstellung müßte mit einer Frage Jahves anfangen, die von Amos

Auskunft über das von ihm Geschaute verlangt. Diesem Eingang ist eine Einleitung vorangestellt, die 7, 1 und 4 nachgebildet ist: es wird zunächst das Gesicht genannt. Da 8, 1 nichts Neues bringt, vielmehr nur das, was wir doch erfahren, so ist der Vers nicht echt. Damit erübrigen sich die Hypothesen und Textänderungen von Sievers (S. 28. 70). Desgleichen gehört V. 3 nicht mehr zur Vision. Die Art, wie ein Prophet seine Visionen auslegt, haben wir bei Jeremja kennen gelernt: knapp, aber inhaltsschwer und daher wirkungsvoll. Dieselbe Art der Auslegung finden wir in V. 2. V. 3 steht mit dem geschauten Bilde nicht mehr im Zusammenhang: die Worte Jahves in V. 2 werden durch den Eingang als solche gekennzeichnet; wäre V. 3 die Fortsetzung, wozu dann das „spricht Jahve"? Man war sich bei Sammlung der Amosworte bewußt, daß V. 3 ein Sprengstück darstellt und deutete dies durch נאם אדני יהוה an. Wie das ביום ההוא zeigt, handelt es sich um eine Beschreibung des Tages Jahves. Lies mit Hoffmann (bei Marti S. 215) שָׁרוֹת statt שירות oder nach LXX mit Riedel (S. 30 n. 2) קוֹרוֹת Balken (vgl. Habak. 2, 11). השליך חס spottet jeder Konjektur.

7, 7—8: Die dritte Vision. Im Eingang (= V. 7) wird mehr geboten als in dem der vierten Vision. Das kann indes nicht ursprünglich sein. Amos antwortet auf die Frage Jahves, was er schaue, nur: „Anâk", nicht: „Einen Mann sehe ich auf einer Mauer von Anâk (auf der Stadtmauer, Sievers S. 70), und in seiner Hand hält er Anâk". Sodann fehlt auch eine Deutung von V. 7, nur auf das Anâk geht der Prophet ein. Deshalb ist V. 7, der nach Analogie von 7, 1. 4 gebildet ist und Stücke aus 9, 1 übernommen hat, durch letzteres den Eingang der vierten Vision überbietend, zu streichen. — Anâk ist wahrscheinlich ein Metall, LXX übersetzen ἀδάμας. Bleilot paßt nicht, da der Gedanke einer Untersuchung, ob in Israel nichts Krummes sei, fernliegt, indem Israels Sünde feststeht (vgl. Condamin, in Revue bibl. 1900, S. 586 ff. und Riedel S. 30. 33). Der Gedanke an das Bleilot ergab sich wohl wegen des auf der Mauer stehenden Mannes. — Nunmehr ist auch an בקרב kein Anstoß mehr zu nehmen (vgl. dagegen noch Sievers S. 70). Der Schluß der Vision von הנני

ab würde dann aber unmetriſch werden, es muß alſo etwas anderes nicht in Ordnung ſein. Streicht man: ich will nicht noch einmal an ihm vorübergehen, ſo ergibt ſich ein glatter Fünfer, den Amos auch 3, 4 ff. anwendet. Der Schlußſatz, den das Metrum ausſtößt, ſteht auch mit dem Vorhergehenden außer Zuſammenhang; er paßt lediglich in die vierte Viſion, iſt alſo aus ihr herübergenommen. Derſelbe Grund, der eine Abtrennung des V. 3 von 8, 1—2 gebot, fordert auch einen Einſchnitt zwiſchen 7, 8 und 9. V. 9 bildet offenſichtlich die Einleitung zu der Erzählung V. 10—17. „Spricht Jahve", das 8, 3 ſteht, iſt hier wohl beſeitigt, da man den Vers als Fortſetzung von V. 8 anſah.

Zu Sievers: Das Siebenermetrum, in das die Viſionen eingezwängt ſind (S. 27. 28), ließ ſich doch nicht überall durchführen. נאם klebt an 7, 2^a reſp. 4^b, während es vor 2^b bzw. 5^a gehört. Einen Riß vollbringt die Zäſur in 7, 8^a und 8, 2^a.

V. 9—17. Dieſe Perikope iſt beſonders wertvoll, weil nur ſie allein die Perſon, die Zeit, den Ort der Wirkſamkeit und den eigentlichen Beruf des Propheten angibt. Es wird hier eine Begebenheit aus dem Leben des Amos erzählt. Da der Prophet ſonſt, der allgemeinen hebräiſchen Sitte entſprechend (Riedel S. 20), in erſter Perſon von ſich redet (vgl. die Viſionen!), ſo iſt zu folgern, daß nicht Amos, ſondern ein anderer der Verfaſſer der Geſchichte iſt (gegen Sievers S. 71). Eine Analogie hierzu bildet außer Jeſ. Kap. 7. 20. 36—39 die Baruchſchrift im Jeremja, von der wir nicht bloß anzunehmen brauchen, ſondern wiſſen, daß ſie von einem anderen als dem Propheten herrührt. — Am nächſten liegt die Vermutung, daß jene kurze Erzählung urſprünglich einer beſonderen Prophetenbiographie angehört hat, die wir uns ähnlich wie die Elia- und die Eliſaquelle (1 Kön. 17 ff., 2 Kön. 2, 4 ff.) oder wie die Baruchſchrift denken können. Dem Sammler der amoſiſchen Ausſprüche würde dieſe Biographie, die von einem Schüler des Amos verfaßt wäre, vorgelegen haben. Aber was ſoll außer dieſer Epiſode noch in jener Biographie geſtanden haben? Denn die überlieferten Ausſprüche des Propheten werden durch ſie vollſtändig aufgeklärt; ſie ſehen

nicht danach aus, als hätte der Prophet während seiner Wirksamkeit ein wechselvolles Schicksal erlebt, lassen vielmehr vermuten, daß das prophetische Wirken des Amos nur kurze Zeit gewährt hat. Ein Wissen läßt sich natürlich nicht erzielen. — Da die betreffende Geschichte gleich alles Wissenswerte über den Propheten und dies noch dazu ganz allein enthält, so könnte man auf den Gedanken kommen, sie sei ad hoc erfunden (so H. Winckler, Geschichte Israels I, 91). Aber weshalb verfiel man gerade auf jene Einzelzüge? Die Ablehnung des Amos, für einen Propheten gehalten zu werden, ist ein Zug, der unmöglich erdichtet ist, denn die Tradition sah ihn als Propheten an. Da niemand die Echtheit der Überlieferung in jenen Jesajaskapiteln bezweifeln wird, so wäre es grundlos, Amos 7, 9ff. für späteren Einschub zu erklären. Während nun auch das hohe Alter der Eliaserzählungen feststeht (vgl. H. Gunkel, Elias, Jahve und Baal. Relig.-geschichtliche Volksbücher II, 8. 1906. S. 43 gegen Rösch, Theol. Stud. u. Krit. 1892, S. 551ff.), so sind diese doch größtenteils Sage, um einen historischen Kern gruppiert. In der kurzen Erzählung von Amos findet sich dagegen kein sagenhaftes Motiv, alles hat schlechthin historischen Anstrich, es kann ohne Gewaltsamkeit ein zeitlicher Zwischenraum zwischen V. 9 — 11 und 12 bis 17 eingelegt werden. Man wird dann annehmen können, daß jene Geschichte das bedeutungsvollste äußerliche Moment der Wirksamkeit der Propheten darstellt. Sie allein blieb deshalb den Jüngern des Amos im Gedächtnis zurück, bzw. erschien sie würdig, der Nachwelt überliefert zu werden.

Was die Einzelanalyse anbetrifft, so steht der Schluß von V. 17 an falscher Stelle, denn einmal sagt Amos in V. 17 speziell dem Amasja sein Geschick voraus, zweitens ist in des letzteren Deportation, die Amos ihm in Aussicht stellt, die des gesamten Israel schon mit einbegriffen, also der Schlußsatz überflüssig. Da nun V. 11 Amasja dem Amos die Worte: Israel muß hinaus aus seinem Lande, zuschiebt, diese Worte aber V. 9 fehlen, so ist der Schluß von V. 17 hierher zu setzen, nicht aber mit Löhr (S. 28) und Marti (S. 214) zu streichen. Die Worte in V. 16 von אחה ab sind Glosse, denn 1) stehen sie mit den Worten des

Amasja nicht im Einklang: Amos würde V. 16 Israel als Norden und Süden auffassen, weil er sich auf V. 15 bezöge — mein Volk Israel kann nicht auf das Nordreich allein gedeutet werden —. Aber Amasja hat ihm nur die Prophezeiung im Nordreich verboten (V. 12) und zu der in Juda geraten, das Reden gegen ein Land überhaupt nicht untersagt. 2) sind sie nicht von Jahve gesprochen, obwohl das die Einleitung besagt; das Jahvewort beginnt vielmehr erst in V. 17 mit לכן, worauf die nochmalige Einleitung am Anfang dieses Verses hinweist. אשתך, womit diese beginnt, nimmt auf V. 16 Bezug, steht dagegen mit V. 15 außer Zusammenhang. Damit ist auch ihr das Urteil gesprochen.

Kap. VIII.

V. 4—8. Amos wendet sich an die reichen Getreidehändler, ihnen ihre Sünden vorhaltend. V. 6 ist ein Vorwurf, der die Reichen insgesamt trifft, deshalb hier nicht hergehört. Er stammt aus 2, 6. V. 8 hat keine Beziehung zum Vorhergehenden und ist aus 9, 5 herübergenommen. ומשל בר נשביר (V. 6) vermag ich nicht zu verbessern.

V. 9—14. Die Rede an die Kaufleute ist durch V. 7 formell abgeschlossen; auch handelt es sich V. 9 ff. um ein allgemeines Unglück. Deshalb ist ein Einschnitt zu machen. 9, 1 ff. beginnt ein neues Stück. — V. 9 sind Worte vorausgegangen, die das in 9 ff. Enthaltene als Folge hinstellten.

Wir betrachten V. 9 ff. Wie Marti (S. 218) mit Recht bemerkt, bringt der Gerichtstag, den Amos verkündigt, nicht nur Trauer wie um den einzigen Sohn und ist nicht nur wie ein bitterer Tag. Aber nicht V. 9—10 sind deshalb späterer Einschub, sondern nur 10^{c} von ושמתיה ab. Dieser Stichos bringt nämlich gegenüber 10$^{a.b}$ nichts Neues, sondern will das hier Geschilderte durch ein konkretes Beispiel aus dem Leben anschaulich machen. Einen Kommentar hat aber Amos zu seinen Worten nicht gegeben. Übrigens ist, wie V. 9 beweist, die Katastrophe, die sich am Tage Jahves ereignet, denn doch etwas schlimmer als der Tod des einzigen Sohnes oder wie irgendein Unglückstag

(denn um irgendeinen Unglückstag, nicht um den bittern Tag handelt es sich; gegen Wellhausen). In אחריתה scheint übrigens ein Verbum zu stecken, da ein Unglück keinen Rest hat.

Wellhausen (S. 93) sieht in V. 13. 14 die Fortsetzung von 9. 10, da der Eingang der gleiche ist, betrachtet dagegen V. 11. 12, die eine andere Einleitung haben und im Gegensatz zu V. 13 vom figürlichen Durst reden, als späteren Zusatz. Diese Gründe sind nicht stichhaltig, da das Buch Amos nicht, wie Wellhausen voraussetzt, von dem Propheten in einem Zuge niedergeschrieben ist und eine logisch durchdachte Rede darstellt, sondern aus lauter Einzelsprüchen besteht. Danach könnten also V. 11. 12 ein Sprengstück darstellen; gleichwohl wären sie sekundär, weil sie von einer geistigen Bestrafung reden, eine solche aber dem Vorstellungskreise des Amos, wie alle sonstigen Stellen beweisen, fern gelegen hat. Sodann erheben sich Bedenken gegen V. 13, der für sich allein wie auch in Verbindung mit V. 14 betrachtet im Munde des Amos unwahrscheinlich ist. Weshalb werden nur die jungen Leute betroffen? Die Erklärungen von Gunkel, sie seien als Typus für die kräftigsten Leute gewählt, und von Greßmann, sie hätten Reigentänze wie in dem mit Quellen versehenen Silo (Richt. 21, 21) aufgeführt (Greßmann, Eschatologie, S. 25 n. 2), reichen nicht aus, da dann ein stellvertretendes Leiden sich ergäbe und anderseits die Wassernot alt und jung trifft. Weiterhin: Weshalb fallen die jungen Leute nur in Ohnmacht (V. 13)? 14b ist aber überhaupt unmöglich neben V. 13; wenn sie ohnmächtig sind, dann liegen sie schon da, brauchen nicht erst hinzufallen. Auch bleiben sie dann nicht immerzu liegen, sondern stehen wieder auf. Betrachtet man V. 14 allein, so ergibt sich ein klarer Sinn; V. 13 ist also späterer Einschub. — Sehen wir nochmals V. 11. 12 an. Es erscheint eigentümlich, daß zuerst von einer Sendung des Hungers geredet, gleich darauf einer falschen Auffassung dieser Hungersnot und auch des Wassermangels, von dem bisher gar nicht die Rede war, vorgebeugt wird. Aber wie soll man sich V. 12 vorstellen? Liegt das Wort Jahves denn auf der Straße? Diese Widersprüche und Eigentümlichkeiten lassen darauf schließen, daß wir in V. 11. 12 kein einheit-

liches Stück vor uns haben, das also auch nicht von einem Kommentator stammt, aber sie deuten zugleich an, wie es zu jenen Versen gekommen ist. Zunächst kann kein Zweifel sein, daß $11^{a\beta}$ genuiner Text ist, denn wie soll ein Glossator darauf gekommen sein, diesen Zusatz hier anzubringen? Der $11^{b\alpha}$ erwähnte Wassermangel legt nun die Vermutung nahe, daß ursprünglich auf $11^{a\beta}$ die Androhung einer Dürre folgte; deshalb wird man kein Bedenken tragen, mit Marti (S. 219) hier zu ergänzen: Und einen Durst unter alle seine Bewohner. Ein Späterer sah sich gemüßigt, dieser Hungers- und Wassernot eine andere Deutung unterzuschieben. Da seine Auslegung vor allem den Hunger traf, so wird ein dritter, nicht der zweite, wie $11^{b\alpha}$ beweist, den Wassermangel beseitigt haben. Nur diese beiden Nöte (V. 11) konnten aber die in V. 12 geschilderte Wirkung hervorbringen, weshalb V. 12a genuinen Text darstellt. Der Inhalt von V. 14 spricht durchaus dafür, daß dieser Vers die Fortsetzung jener Rede gebildet hat; formell steht dem nichts im Wege.

Kap. IX.

V. 1—6. Die fünfte Vision. Wir haben hier die einzige Vision, in der Jahve selbst auftritt. Leider ist der Text in 1^b sehr verderbt. Wäre die Emendation von Sievers (S. 73—74), der V. 1—4 im Siebenermetrum liest, richtig, dann könnte an eine absichtliche Textänderung geglaubt werden. Er schlägt vor: V. 1^a ורדד בַּשִּׁרֵשׁ statt ויאמר, 1^b נִיַּךְ־הַכַּפְתּוֹר statt "הך הכ", statt ובצעם: ויאמר אכה. Nach הספים soll ein Dreier ausgefallen sein: „Ich sah den Herrn Jahve stehend am Altar und in seiner Hand einen Hammer, und er schlug den Knauf und es erbebten die Schwellen ..... Doppeldreier ..... und er sprach: Ich will sie alle aufs Haupt schlagen und ihren Rest mit dem Schwerte vertilgen." Die Späteren hätten Anstoß daran genommen, daß Amos so menschlich von der Gottheit geredet hatte, und die Aussagen, daß Gott schlägt, in die andere, daß der Prophet schlagen soll, umgebogen. — Volz (Theol. Lit.-Zeit. 1900, Sp. 291) will dagegen lesen: הך für נִיַּךְ, ובצעם בראש für אֶבְצָעֵם בְּרֹאשׁ und stellt ויאמר vor ובצעם. Das hieße: „Ich sah den Herrn ..... und er schlug ..... und

er sprach: Im Erdbeben will ich sie alle zerschmettern." Sievers und Volz differieren demnach hinsichtlich der Tötungsart voneinander. Es fragt sich, wem der Vorzug zu geben ist. Den Entscheid bringt: Und ihren Rest will ich mit dem Schwerte vernichten (V. 1$^{b\beta}$). Dieser Satz ist zwar zweifellos Einschub, da Jahve zuvor sagt, er will sie alle vernichten, er muß aber auf das Vorhergehende Rücksicht nehmen, da er Ergänzung sein soll. Wenn nun Jahve den Rest mit dem Schwerte vernichten will, dann muß er die Israeliten vorher auf andere Weise getötet haben. Was heißt aber: Ich will sie auf das Haupt schlagen!? Das ist weder eine besondere Art des Tötens, noch braucht es überhaupt ein Töten zu sein, sondern es kann z. B. auch eine Landeskalamität darunter verstanden werden. Wohl aber paßt die Deutung von Volz: Das Töten im Erdbeben ist dem durch das Schwert entgegengesetzt; demnach muß diese Lesung dem ursprünglichen Text näher kommen. — Nicht nur 1$^{b\beta}$, sondern auch V. 2—4 sind überflüssig (Löhr S. 8 macht zwischen כלם und ואחריתם einen Einschnitt), diese Verse überhaupt nicht von Amos, da er sonst von einem derartig langsamen Strafvollzug durch Jahve nicht redet. Sie scheinen Zusatz eines Lesers zu sein, der von Gottes Machtvollkommenheit eine ähnliche Vorstellung hatte wie der Verfasser von Psalm 139. Löhr (S. 14) streicht V. 2 und 4^{b}. Greßmann (Eschatologie S. 103) findet die Inkonzinnität der Zufluchtsorte und die schlechte Stilistik, mit der die Verse ohne erkennbaren Gedankenfortschritt aneinandergereiht sind, auffallend. — V. 5—6 sind natürlich sekundär.

V. 7 ist ein Sprengstück.

V. 8—15. V. 8—10 gehören zusammen. Der Schreiber macht in V. 8 einen Unterschied zwischen dem sündigen Reich und dem Reich Jakobs. Das sündige Reich hört auf, aber das Haus Jakobs bleibt bestehen, es wird zum frommen Reich (vgl. dazu 8, 11. 12 nach MT). V. 9 lies mit Wellhausen (S. 95); das Korn sind die Frommen. V. 10 enthält einen ähnlichen Gedanken wie 5, 18—20. V. 11—12 bildet eine neue Verheißung, vgl. Obadja und beachte שאריח! V. 13—15 ist eine Prophezeiung in apokalyp-

tischem Gewande, die deutlich voraussetzt, daß Israel in seinem Lande keine sichere Wohnstätte mehr hat (V. 15). — Die ganze Stelle (V. 8—15) ist aus folgenden Gründen Nachtrag: 1) Amos geht nie auf das ein, was nach der Katastrophe erfolgt; nicht, daß er die vollständige Ausrottung Israels erwartete, wogegen die Kriegs- und Deportationsdrohungen sprechen, sondern weil ihn nur die Bestrafung durch Jahve interessiert. 2) Die Analyse hat gezeigt, daß die Sammlung der Worte des Propheten ohne jegliche Disposition vorgenommen ist, daß die Schrift kein „Buch" darstellt. Warum dann hier der formelle Schluß? Hat vielleicht ein Späterer die Stücke aus der Mitte des Buches herausgehoben und ans Ende gesetzt? Warum hat er dann nicht 5, 4—6. 14—15 gleichfalls an den Schluß gestellt und es unterlassen, auch sonst in die Sammlung Ordnung zu bringen?

Übersetzung.

I. 3. Also spricht Jahve:
Wegen dreier Frevel von Damask und wegen vierer will ich es nicht rückgängig machen,
weil sie mit Eisenschlitten (das ganze Land) [1] Gilead geschlagen haben.
4. Darum sende ich Feuer wider das Haus Hasaels, auf daß es die Paläste Benhadads fresse,
5. und ich zerbreche den Riegel von Damask, und in die Verbannung zieht das Volk Arams nach Kir, spricht Jahve.
6. Also spricht Jahve:
Wegen dreier Frevel von Gaza und wegen vierer will ich es nicht rückgängig machen,
weil sie Gefangene von Edom in großer Anzahl ins Exil geführt haben [2].

1) Vgl. Sievers z. St.

2) Baumann (S. 27 n. 3) macht darauf aufmerksam, daß, ebenso wie Gilead zweimal als leidendes Gebiet genannt sei (V. 3b. 13b), es auch Edom sein müsse (vgl. auch H. Winckler, Alttest. Untersuchungen, S. 183—184).

7. Darum sende ich Feuer wider die Mauer von Gaza, auf daß es seine Paläste fresse,
8. und ich vernichte den Bewohner von Asdod und den Zepterträger von Askalon,
und ich kehre meine Hand gegen Ekron und zugrunde gehen die Fürsten der Philister,
spricht Jahve.

13. Also spricht Jahve:
Wegen dreier Frevel der Kinder Ammons und wegen vierer will ich es nicht rückgängig machen,
weil sie die Schwangeren von Gilead aufgeschlitzt haben, um ihr Gebiet zu vergrößern.
14. Darum lege ich Feuer an die Mauer von Rabba, auf daß es seine Paläste fresse
im Jubel am Tage des Krieges, im Sturm am Tage des Brausens,
15. und es zieht ihr König inmitten der Deportierten weg, er und seine Fürsten allzumal,
spricht Jahve.

II. 1. Also spricht Jahve:
Wegen dreier Frevel von Moab und wegen vierer will ich es nicht rückgängig machen,
weil sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt haben.
2. Darum sende ich Feuer wider Moab, auf daß es die Paläste von Karijoth fresse [1]),
und es vergeht im Gedröhne Moab, im Jubel und Hall der Posaune,
3. und ich vernichte den Herrscher aus seiner Mitte hinweg und alle seine Fürsten erwürge ich mit ihm [2]),
spricht Jahve.

---

1) Sievers liest: „wider die Mauer von Kirmoab, auf daß es fresse seine Paläste".

2) Vgl. Wellhausen z. St.

6. Alſo ſpricht Jahve:
Wegen dreier Frevel von Iſrael und wegen vierer will ich es nicht rückgängig machen,
weil ſie für Silber den Gerechten verkaufen und den Elenden für ein Paar Schuhe

. . . . . .

. . . . . .

7. die da ſchnappen [1]) nach dem Staub der Erde hinein in die Armut der Bedürftigen und das Recht der Elenden beugen.
Und ein Mann und ſein Vater gehen zur Kedeſche, damit ſie meinen heiligen Namen entweihen,
8. und auf gepfändeten Gewändern ſtrecken ſie ſich aus [2]) und den Wein der Büßer trinken ſie [3]).

---

9. Ich habe den Amoriter vernichtet vor eurem [4]) Angeſicht, deſſen Höhe der der Zedern gleichkam und deſſen Stärke der der Eichen.
10. Ich habe euch heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und euch vierzig Jahre in der Wüſte ziehen laſſen, auf daß ihr beſäßet das Land des Amoriters [5]).
11a. Ich habe aus euren Söhnen (einige) erweckt zu Propheten und aus euren Brüdern zu Naſiräern.
12. Ihr aber gabt den Naſiräern Wein zu trinken und den Propheten gebotet ihr alſo: Nicht ſollt ihr weisſagen!
11b. Verhält es ſich nicht ſo, ihr Kinder Iſrael [6])?

---

1) Nach LXX.

2) Oder Streichung des עַל (Nowack S. 134): gepfändete Gewänder breiten ſie aus, da נִטָּה von Menſchen, die ſich hinlegen, ſonſt nicht gebraucht werde. Vgl. indes Wellhauſen S. 73.

3) Vgl. Marti z. St.

4) Vgl. Bibl. hebr.

5) Marti S. 169 ſtreicht den Vers.

6) נְאֻם יְהוָה unterbricht die Rede; die Umſtellung nach Löhr S. 6; Marti S. 169 ſtreicht V. 12.

13. Wahrlich ich mache es unter euren Füßen schwanken,
wie es (unter ihm) schwanken macht der Erntewagen, auf dem die Fülle der Schwaden.
14. Da geht dem Schnellen der Zufluchtsort zugrunde
und der Starke kann seine Kraft nicht anwenden
und der Krieger rettet sein Leben nicht.

III. 1. Höret dies Wort, welches der Herr Jahve über euch spricht, ihr Kinder Israel, über das ganze Geschlecht, welches er aus dem Lande Ägypten heraufgeführt hat:
2. Nur euch habe ich von allen Geschlechtern der Erde erkannt, darum will ich an euch alle eure Freveltaten heimsuchen.

---

3. Gehen etwa zwei zusammen, ohne daß sie zusammengetroffen sind?
4a. Brüllt etwa ein Löwe im Walde, ohne daß er einen Raub gemacht hat [1])?
5a. Fällt etwa ein Vogel zur Erde [2]), ohne daß ein Wurfholz da ist? [3])
6. Wird etwa ein Horn in einer Stadt geblasen, ohne daß die Leute erschrecken?
Geschieht etwa ein Unglück im Volke [4]), ohne daß es Jahve getan hat?
8. Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten?
Der Herr Jahve spricht, wer sollte nicht weissagen?

---

9. Man rufe aus über die Paläste in Assur [5]) und über die Paläste im Lande Ägypten und spreche:

---

1) Danach 4b: Erhebt etwa ein junger Löwe seine Stimme, ohne daß er etwas gefangen hat? (streiche במעונתו mit Löhr S. 10, Baumann S. 38, Nowack S. 137, Sievers S. 21).

2) Streiche mit LXX פח, da dies neben מוקש überflüssig ist.

3) Danach 5b: Fährt etwa die Falle vom Boden hoch, ohne daß sie etwas fängt?

4) Vgl. Sievers S. 58: בעיר steht schon in 6a.

5) Nach LXX.

Verſammelt euch auf dem Berge [1]) Samariens und
ſehet die vielfachen Verwirrungen in ſeiner Mitte [2]).
10. Sie verſtehen nicht, Redlichkeit zu üben, die da auf-
häufen Frevel und Gewalttat [3]).
13. Hört und verſichert dem Hauſe Jakobs: Alſo ſpricht
der Herr Jahve, der Gott Zebaoth:
14a. An dem Tage, da ich die Frevel Iſraels an ihm
heimſuche,
15. Da ſchlage ich Winterpalaſt ſamt Sommerpalaſt, und
zugrunde gehen die Elfenbeinhäuſer und vernichtet
werden die Ebenholzhäuſer [4]).

---

11. Darum ſpricht der Herr Jahve alſo: Feind umringt [5])
dein Land [6]), und er wird deine Schutzmauer [7])
von dir wegreißen, und geplündert werden deine
Paläſte.

---

12. So ſpricht Jahve:
Wie der Hirt rettet aus dem Maule des Löwen zwei
Unterſchenkel oder einen Ohrzipfel,
Alſo werden gerettet die Kinder Iſrael, die da ſitzen
in Samarien auf dem Kiſſen des Ruhebettes und
auf dem Höcker des Diwans.

IV. 1. Hört dies Wort, ihr Baſanskühe auf dem Berge Sa-
mariens, die ihr die Elenden bedrückt und die
Armen ſchindet, die ihr zu euren [8]) Herren ſprecht:
Bringet, auf daß wir Trinkgelage abhalten!
2. Es ſchwört der Herr Jahve bei ſeiner Heiligkeit:
Wahrlich es kommen Tage über euch, da hebt man

---

1) Nach LXX.
2) Den Reſt ſtreichen Löhr S. 11 und Siewers S. 21.
3) בארמנותיהם wird von Marti S. 176 geſtrichen.
4) Marti S. 178: בָּתֵּי חֲבָנִים
5) Vgl. Bibl. hebr.
6) Nach LXX.
7) Lies חוֹמַת עֻזֵּךְ mit Siewers S. 21.
8) Vgl. Bibl. hebr.

euch empor [1]) mit Fischerhaken, bis auf den Rest [1])
mit Fischerangeln,
3. Und eure Habe (?) werdet ihr herausschaffen, eine
jede vor sich her, und ihr werdet nach dem Her-
mon (Arman) (?) geschleudert werden.

---

4. Kommt nach Bethel und frevelt, nach Gilgal und
frevelt noch mehr, und bringt am Morgen eure
Opfer, am dritten Tag eure Zehnten,
5. und verbrennt [2]) von gesäuertem Brot Dankopfer und
rufet Freiopfer laut aus!

---

6. Ich habe euch die Zähne rein gehalten in allen euren
Städten und das Brot mangeln lassen in allen
euren Orten,
aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt!
raunt Jahve.
7. Ich habe euch den Frühregen verweigert von der Zeit
ab, wo er fallen sollte, bis einschließlich der drei
Monate vor der Ernte [3]),
aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt!
raunt Jahve.
9. Ich habe euch mit Getreidebrand und -rost geschlagen,
ich habe eure Gärten und Weinberge verwüstet [4]),
aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt!
raunt Jahve.
10. Ich habe eine Pest wider euch gesandt, ich habe eure
Jugend mit dem Schwerte getötet [5]),
aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt!
raunt Jahve.

---

1) Vgl. Bibl. hebr.
2) Vgl. Bibl. hebr.
3) Vgl. Sievers S. 61.
4) Vgl. Wellhausen z. St.
5) Sievers S. 23 liest statt: Ich habe eure Jugend usw.: Ich habe eure Rosse wegfangen lassen und den Gestank eures Lagers in eure Nase aufsteigen lassen. Aber dies paßt nicht in den Zusammenhang.

11. Ich habe unter euch eine Zerstörung angerichtet wie die Zerstörung von Sodom und Gomorrha [1]),
und ihr wart wie ein aus dem Feuer gerettetes Brandscheit,
aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt!
raunt Jahve.

12a. Darum will ich dir also tun, Israel!...

V. 1. Hört dies Wort, wie ich über euch das Klagelied erhebe, Haus Israel!

2. „Gefallen ist, nicht steht fürderhin auf die Jungfrau Israel, hingestreckt liegt sie auf ihrem Grund, niemand ist, der sie aufrichtet."

3. Denn also spricht der Herr Jahve zum Hause Israel [2]): Die Stadt, die zu tausend auszieht, wird hundert übrig behalten, und die zu hundert auszieht, wird zehn übrig behalten.

---

4. Suchet Jahve, so werdet ihr leben!

5. Suchet nicht Bethel und geht nicht nach Gilgal und wandert nicht nach Beerscheba hinüber!

6. Suchet Jahve, auf daß er nicht ein Feuer in das Haus Josephs sende und es fresse und niemand ist, der es löscht [3]).

14. Suchet das Gute und nicht das Böse, auf daß ihr lebet!

15. Hasset das Böse und liebt das Gute und verschafft dem Recht Geltung im Tore!
Vielleicht erbarmt sich Jahve, der Gott Zebaoth, des Hauses Josephs.

---

7. Sie verkehren Recht in Wermut und werfen Gerechtigkeit zu Boden.

---

1) Marti S. 184. Vgl. aber Kretzschmar, Zeitschr. f. atl. Wissensch XVII, S. 87—88 und danach Nowack S. 145.

2) Vgl. Bibl. hebr.

3) Vgl. Wellhausen.

10. Sie haſſen im Gerichte den, der Beweiſe erbringt,
und verabſcheuen den, der redlich Fürſprache übt.
13. Darum ſchweigt der Kluge in dieſer Zeit, denn es
iſt eine böſe Zeit!

11ª. Darum, weil ihr auf den Elenden ſtampft [1]) und von
ihm Kornſteuer nehmt....

11ᵇ. Steinhäuſer habt ihr gebaut, aber ihr ſollt nicht in
ihnen wohnen,
köſtliche Weinberge habt ihr gepflanzt, aber ihr ſollt
ihren Wein nicht trinken.
12. Denn ich weiß, daß viel eure Frevel und zahlreich eure
Sünden, die ihr den Gerechten befeindet, Be-
ſtechungsgeld nehmt und die Elenden im Tore drückt.

---

16. Darum alſo ſpricht Jahve, der Gott Zebaoth:
Auf allen Plätzen iſt Totenklage und in allen
Straßen rufen ſie: Wehe! Wehe!
Und es rufen die Ackersleute zur Trauer die Klage-
männer,
17. und in allen Weinbergen iſt Totenklage, wenn ich
durch dich ziehe.

---

21. Ich haſſe, ich verſchmähe eure Feſte, nicht will ich
riechen an eure Feiertage
22. und über eure Opfergaben freue ich mich nicht [2]) und
die Opfermahlzeiten von eurem Maſtvieh ſehe ich
nicht an.
23. Entfernt von mir den Lärm eurer Lieder, und die
Muſik eurer Harfen will ich nicht hören.
24. [Es wälze ſich aber wie Waſſer das Recht daher und
Gerechtigkeit wie ein unverſieglicher Bach.]
25. Habt ihr mir denn Schlachtopfer in der Wüſte dar-
gebracht [3])?

---

1) Vgl. Bibl. hebr.
2) Vgl. Marti S. 195.
3) Vgl. Marti S. 196

. . . . . .

26. [Und ihr werdet euren König Sakkut und euren Gott Kewan tragen, die ihr euch gemacht habt [1].]
27. Und ich will euch in die Verbannung führen über Damask hinweg,
spricht Jahve, der Gott Zebaoth.

VI. 1. Wehe den Sichern in Zion und den Vertrauensvollen auf dem Berge Samariens, den Vornehmen des Erstlings unter den Völkern und den Herren des Hauses Israel [2],
3. die täglich unrecht Gut geloben und gewaltsam erpreßtes Getreide darbringen,
4. die auf Elfenbeinbetten liegen, ausgelassen sind auf ihren Ruhelagern,
die Lämmer aus der Herde verzehren und Kälber aus dem Stall,
5. die zum Laute der Harfe singen, wie David sich allerlei Lieder [3] aussinnen,
6. die Wein aus Krügen trinken und mit edelstem Öl sich salben.
7. Darum werden sie nun in die Verbannung ziehen an der Spitze der Exilierten; da ist es zu Ende mit dem Geschrei der Ausgelassenen.

---

8. Es schwört Jahve [4] bei sich selber [5]:
Ich verabscheue den Stolz Jakobs und hasse seine Paläste und gebe die Stadt preis und was darin ist.

. . . . . .

9. Und wenn zehn Menschen in einem Hause übrig bleiben, dann sollen sie sterben.

---

1) Vgl. Sievers!
2) Lies mit Oettli S. 72 וּבְעָלֵי בֵית יִשְׂרָאֵל.
3) Lies einstweilen mit Nowack S. 156 כְּלֵי־שִׁיר statt "כלי־ש.
4) Streiche אדני mit LXX.
5) Streiche V. 8b mit LXX.

11. Denn wahrlich Jahve befiehlt:
da schlägt er das große Haus zu Trümmern und das kleine Haus zu Stücken.

---

12. Laufen etwa Rosse im Felsengebirge oder pflügt man mit Rindern das Meer [1])?
Fürwahr ihr verwandelt das Recht zu Gift und die Frucht der Gerechtigkeit zu Wermut,
13. Die ihr euch freut über Lodebar [2]) und sprecht:
Haben wir uns nicht mit unserer Macht Karnaim [3]) genommen?

---

14. Wahrlich, ich errege wider euch, Haus Israel [4]), ein Volk, das bedrängt euch von Hamath bis zum Bache der Araba.

VII. 1. So ließ mich Jahve [5]) schauen:
Es zeigte sich Heuschreckenbrut, als das Spätgras aufzugehen begann.
2. Und als sie dabei war, das Grün des Landes zu verzehren [6]),
Da sprach ich:
Herr Jahve, vergib doch! Wie soll Jakob bestehen? Denn er ist klein.
3. Da reute dies Jahve. Nicht soll es geschehen! sprach Jahve.
4. So ließ mich Jahve schauen:
Es kam heran zu strafen Feuer,
Das fraß die große Tehom und wollte das Festland fressen [7]).

---

1) Vgl. Wellhausen S. 87.
2) Vgl. Wellhausen S. 87.
3) Vgl. Wellhausen S. 87.
4) Streiche 14aβ excl. גר nach LXX.
5) Streiche אדני nach LXX.
6) Vgl. Bibl. hebr.
7) Vgl. Riedel S. 29 n. 1.

5. Da ſprach ich:
Herr Jahve, laß doch ab! Wie ſoll Jakob beſtehen? Denn er iſt klein.
6. Da reute dies Jahve. Auch dies ſoll nicht geſchehen! ſprach Jahve.

---

8. Da ſprach Jahve zu mir:
Was ſiehſt du, Amos?
Ich ſprach:
Anâk.
Da ſprach der Herr:
Siehe ich lege Anâk mitten in mein Volk Iſrael.

VIII. 2. Da ſprach Jahve zu mir [1]):
Was ſiehſt du, Amos?
Ich ſprach:
Einen Korb mit Herbſtfrüchten.
Da ſprach der Herr:
Es kommt das Ende über mein Volk Iſrael; ich will ihm nicht noch einmal vergeben.

VII. 9. Zerſtört werden die Höhenaltäre Iſaaks und verwüſtet die Heiligtümer Iſraels,
und ich erhebe mich wider das Haus Jerobeams mit
17$^{\beta\beta}$ dem Schwerte, und Iſrael muß hinaus, hinaus aus ſeinem Lande.
10. Da ſandte Amasja, der Prieſter von Bethel, zu Jerobeam, dem König von Iſrael, und ließ ſagen:
Amos ſchürt wider dich inmitten des Hauſes Iſrael, das Land vermag nicht zu ertragen alle ſeine Worte.
11. Denn ſo ſagt Amos:
Jerobeam wird durch das Schwert ſterben und Iſrael muß hinaus, hinaus aus ſeinem Lande.

---

1) Füge אלי aus 1^{b} in Analogie von 7, 8^{a} hier ein.

12. Da sprach Amasja zu Amos:
Seher, geh', begib dich in das Land Juda und
iß dort Brot und prophezeie dort!
13. In Bethel aber sollst du fürderhin nicht weissagen,
denn es ist ein königliches Heiligtum und ein
Reichstempel.
14. Da antwortete Amos und sprach zu Amasja:
Ich bin kein Prophet und keiner von der Propheten-
zunft, vielmehr bin ich ein Schafhirt [1]) und
Züchter von Feigen.
15. Es nahm mich aber Jahve hinten weg von meiner
Herde, und Jahve sprach zu mir:
Geh', prophezei' über mein Volk Israel!
16a. Du aber höre das Wort Jahves:
17aβ.b.cα Dein Weib wird zur Hure in der Stadt,
und deine Söhne und deine Töchter werden
durch das Schwert fallen.
Dein Land wird mit der Meßschnur verteilt,
und du wirst auf unreinem Boden sterben.

VIII. 3. Es seufzen die Balken des Tempels an jenem Tage,
spricht der Herr Jahve,
viel sind der Leichen an jedem Ort.....

---

4. Hört dies, die ihr die Elenden zertretet, die Armen
im Lande bedrückt [2]),
5. also sprechend:
Wann wird der Neumond vorüber sein, daß wir
Getreide verkaufen, und der Sabbath, daß wir
die Kornkammern öffnen,
zu mindern das Maß und emporzuschrauben den
Preis und zu fälschen die Wage des Trugs?

---

1) So nach LXX und Latina.
2) Vgl. Bibl. hebr.

7. Es ſchwört Jahve beim Stolze Jakobs:
Nicht will ich vergeſſen alle eure Taten [1]).

9. Jenes Tages, ſpricht der Herr Jahve, laſſe ich die Sonne am Mittag untergehen, und ich mache es der Erde finſter am lichten Tage
10. und ich verwandle eure Feſte in Trauer und alle eure Lieder in Klagegeſang und ich bringe den Sack auf alle Hüften und auf jedes Haupt eine Glatze.

11. Wahrlich, es kommen Tage, ſpricht der Herr Jahve, da ſende ich einen Hunger ins Land und einen Durſt unter alle ſeine Bewohner [2]).
12a. Da wanken ſie von Meer zu Meer und ſchweifen von Norden nach Oſten,
14. Die da ſchwören bei dem Gott von Bethel [3]) und ſprechen:
So wahr dein Gott lebt, Dan! Und ſo wahr dein Geliebter lebt, Beerſcheba [4])!
Sie fallen hin und ſtehen nicht wieder auf.

IX. 1. Ich ſah den Herrn am Altar ſtehen, und er ſchlug den Knauf, und es erbebten die Schwellen, und er ſprach:
Im Erdbeben will ich ſie alle zerſchmettern,
nicht einer von ihnen ſoll entfliehen, nicht einer von ihnen gerettet werden.

7. Seid ihr mir nicht wie die Kuſchiten, ihr Kinder Iſrael? ſpricht Jahve.
Habe ich nicht Iſrael aus dem Lande Ägypten herausgeführt und die Philiſter aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?

1) Vgl. Bibl. hebr.
2) Vgl. Marti z. St.
3) Vgl. Bibl. hebr.
4) Vgl. Bibl. hebr.

2.

Nachweis von Melanchthonbriefen *).

Von

Lic. **Vogt**, Paſtor em. in Halle.

(Schluß.)

Band VI.

1546.

n. 3361b. Johann Brenz an M., 27. Jan. Bds 555.

n. 3364b. N. N. in Mailand an M. Bds 556.

n. 3366b. M. an einen Herrn in Augsburg, 1. Febr. ZKG VII, 463.

n. 3366c. M. an Georg Major, 1. Febr. ZKG II, 163.

n. 3367b. M. an Thomas Waſſer in Saatz, 2. Febr Flemming 22.

n. 3368a. Der Brief vollſtändig Kaw. Jonasbr. n. 664.

n. 3368b. Veit Winsheim an Camerarius, von M. geſchrieben ZKG VII (1885), 461.

n. 3377. Ber. n. d. Or. Kaw. II, 177.

n. 3385. Adr. Schlaher in Hungaria. Flemming 35.

n. 3396. Vervollſt. u. ber. StKr 1881, 171. Vom J. 1544.

n. 3398b. M. an Martin Frecht. Bds 301.

n. 3404b. M. für Barth. Laſan an deſſen Vater, 1. März. ZkWkL 1884, 51.

*) Die Korrektur der erſten Hälfte, in Heft II, mußte ich im Krankenhauſe, im Streckverband liegend, vornehmen. Darüber ſind leider einige Fehler ſtehen geblieben. Es iſt zu leſen: S. 208 Z. 5: Grynäus. S. 213 Z. 1: Linacre. S. 214 Z. 6: Gauricus. S. 215 Z. 7 v. u.: Sorbonne verſagte. Z. 6 v. u.: Franz. S. 232 Z. 5 v. u.: A (ſtatt O). S. 234 Z. 12 v. u.: Nop. S. 236 bei n. 2681: VIII. n. 2714b.: Cnipius. S. 237 Z. 2 v. u.: Rethmeier. S. 202 Z. 1 Reismann. S. 207 Z. 7 v. u. Ezold. Einzelne falſche Buchſtaben wird der Leſer leicht ſelbſt berichtigen.

n. 3409. Die Sätze gegen Malvenda XII, 544 (n. 3428). Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons 15. Melanchthonkompendium 25.

n. 3421b. M. an Jonas, 17. März. Kaw. II, 378.

n. 3422b. M. an Johann Agricola, 23. März. StKr 1881, 171.

n. 3422c. Konrad Cordatus an M., 24. März. Krause 89.

n. 3425b. M. an Kurfürst Johann Friedrich, 25. März. X, 169.

n. 3426. Schreiber des Briefs war nicht Sohn, sondern Neffe Amsdorfs. Erwähnt noch n. 2992b. 3288b. 3581b. Amsdorfs Leben in Meurers Leben der Altväter, Leipzig und Dresden 1863. III, 230.

n. 3428. 25. März. Ber. ZKG II, 163.

n. 3431b. Bullinger an M., 1. April. Bds 302.

n. 3431c. Brenz an M., 1. April. BbKG III, 186.

n. 3431d. M. an Georg Schwarzerdt, 2. April. Nik. Müller, Georg Schwarzerdt 203.

n. 3434. Nachschrift bei Kaw. Jonasbr. II, n. 797.

n. 3434b. Justus Velsius in Straßburg an M., 5. April. Bds 303. Über Velsius Henry, Calvin III, 418.

n. 3435b. Johann Hornburg an M., 6. April. BbKG III, 187.

n. 3436. Krage war nach Hamelmann P. in Northeim und Superintendent in Hildesheim; an beiden Orten wegen theologischer Streitigkeiten vertrieben. — Über Johann Saxo s. n. 2957. Bugenhagenbrief 152. Haußl., Mel.-Komp. 37.

n. 3436b. Carolus de Magnis in Mantua an M., 7. April. Bds 304.

n. 3436c. Jonas an M., Halle, 8. April. Kaw. n. 799.

n. 3444. Nochmals abgedruckt XX, 515.

n. 3444b. M. an den Rat zu Rotenburg, 17. April. BbKG III, 189. Vgl. n. 3435b.

n. 3456. Verb. ZKG II, 164.

n. 3469. An Christian von Dänemark gerichtet. — Über Asmundsen s. 3174. — n. 3470. Sciurus nicht der 4341.

n. 3471. Über Staphylus n. 3573. XII, 306. Bds 316. Haußl., Schule Mel.s 130. Vgl. Bugenhagenbr. 361. Früher Erzieher der Grafen von Neuenahr. Weiteres Möller, Oſiander 309. Als Konvertit ſcharf päpſtlich. — Ritter, Deutſche Geſch. im Zeitalter der Gegenreformation. Stuttgart 1889. — S. 156 erhält er dafür auch bare Belohnung 172.

n. 3479b. M. recusatio synodi Tridentinae. Bds 305.

n. 3481. Datum 6. Juni nach n. 4253.

n. 3481b. M. an Amsdorf in Naumburg, 7. Juni. ZKG II, 164.

n. 3481c. Chriſtian III. von Dänemark an M., 7. Juni. Flemming 23.

n. 3483. Über Kirchmeier, Paſtor in Kahla, ſ. n. 2667.

n. 3484. Über Campanus n. 1025b.

n. 3489b. M. an Jonas, 22. Juni. Kaw. II, 201.

n. 3495b. Veit Dietrich an M., 25. Juni. Krauſe 91.

n. 3507. Z. 9 v. u. Nach Loeſche, Matheſius I, 178 Chriſtoph Friedrich aus Joachimstal, der ſchon 1544 Lehrer dort war, 1546 Diakonus wurde, vielleicht aber vorher eine Zeit in Witt. ſich aufgehalten hatte, n. 3525b.

n. 3512b. Ordinationszeugnis für Gregor Reſemer, 15. Juli. Z. wiſſ. Th. 1888, 473.

n. 3514b. Veit Dietrich an M., 17. Juli. Bds 306.

n. 3519b. M. an Ambroſius Moiban in Breslau, 25. Juli. Bds 307.

n. 3521b. M. an N. N., 29. Juli. Bds 308.

n. 3523. Z. 8 l. Froschelium. — Jonas überſetzte wirklich die am 21. Juli erſchienene Schrift M.s. Kaw. II, 204 A. 1.

n. 3525. Nach Boſſert, Hiſt. Ztſchr. 1903 (Chriſtmann, Hiſt. Studien, Berlin, Ebering 1902), S. 104 erſt 1552 verfaßt. — Wolfgang Mylius ſ. n. 4267. 4306. 5080.

n. 3525b. Matheſius an M., 4. Aug. Loeſche II, 255.

n. 3530b. Andreas Triceſius an M., Krakau, 12. Aug. ZKG 1891, 194.

n. 3542. Paceus II, S. 450; VIII, S. 774. 880.

n. 3549. M.s Collatio pp. XVI, 593.

n. 3553b. N. N. an M., Nürnberg, 3. Sept. ZKG VII (1885).

n. 3554. Van Burens Vereinigung mit dem kaiserlichen Heere n. 3534. Egelhaaf 470.

n. 3558. Ber. ZKG II, 164, n. 3562. Benſen liegt in Böhmen.

n. 3563b. Gutachten in einer Eheſache, 19. Sept. Bugenhagenbriefe n. 181.

n 3565b. M. an Amsdorf, 23. Sept. ZKG II, 166.

n. 3570b. Veit Dietrich an M., 29. Sept. Krauſe 99.

n. 3570c. Zeugnis für Johann Freidenhammer, 29. Sept. Flemming 24.

n. 3570d. Bibelinſchrift StKr 1898, 682.

n. 3573. Munzer war 1540 noch Schüler in Elbing, alſo kein Greis. Altpr. Monatsſchr. 1891, 251. — Andreas iſt Wißlinger aus Osnabrück, in Witt. imm. 1539, kam nach Königsberg, von da nach Roſtock, n. 5345. 5384. 86. 5415. Bugenhagenbriefe S. 377f. 548. Haußleiter, Schule M.s 74. Drews, Lutherdisputationen 726.

n. 3574. Bonaventura vom Stein ſ. Bugenhagenbr. 379.

n. 3576b. M. an Hans Heinrich Herwart in Augsburg, 12. Okt. Flemming 25.

n. 3581b. M. an Amsdorf, 22. Okt. ZKG II, 167.

n. 3588b. M. an Georg Sabinus, 30. Okt. Bds 310.

n. 3620b. M. an den Rat zu Zerbſt, 21. Nov. Krauſe 106.

n. 3639b. M. an Amsdorf, Magdeburg, 1. Dez. ZKG II, 167.

n. 3669b. M. an Johann von Berg, 18. Dez. Krauſe 110.

n. 3678b. M. an Antonius Muſa in Merſeburg, 25. Dez. Krauſe 111.

n. 3678c. Sigismund Gelous in Eperies an M., 25. Dez. Bds 311.

n. 3684II. Steht ebenſo in der Bibel Johann Reifenſteins. Mel. 1546. Ztſchr. des Vereins f. Kgeſch. der Prov. Sachſen 1906, 62.

n. 3685b. Stammbuchblatt in der Wiener Bibliothek. ZKG 1902, 269.

n. 3685c—f. Einige Briefe an Bucer. Bds 312—315.

1547.

n. 3686. Joachim iſt Greff n. 2678.

n. 3710b. M. an Georg Sabinus, 20. Jan. Bds 316.

n. 3716. Menius' Schrift über die Notwehr n. 3733. 3768.

n. 3681. Abgedruckt Hortleder II, 2, 29. Siehe Schmidt, Juſtus Menius II, 20. Egelh. II, 482.

n. 3724. Add. die natali Romae post annos a condita Roma 2297. Flemming 13.

n. 3725. Nach Kaw. II, 223 nicht von 1547, da Spangenberg ſchon 1546 nach Eisleben kam. Wahrſcheinlich 1543, da es die Kaw. II, 93 von Sp. behandelte Sache zu betreffen ſcheint.

n. 3726b. M. an Heinrich von Mecklenburg, 1. Febr. Bds 317.

n. 3751. Über dieſe Eheſache ſ. Bugenhagenbriefe n. 194. — Über Fiſcher Ztſchr. des Vereins f. hennebergiſche Geſch. u. Landeskunde, Suppl. II (1889), S. 7. 79. Döllinger, Reformation II, 305. ZKG 1901, 78. 122.

n. 3757. Die Krankheit ſeiner Enkelin Katharina n. 3767. 3783

n. 3803. Siehe zu Bugenhagenbrief n. 193.

n. 3805 und 3806. Nach Kaw. II, 227 beide vom 29. März.

n. 3856b. Urteil über die Schuleinrichtungen in Lüneburg, 25. April. Ztſchr. der Geſellſch. für niederſächſ. Kgeſch. I (1896), 46. II, 302.

n. 3861. Nach Boſſert (ſ. zu 3525) an den Superintendenten in Lüneburg, worauf die Erwähnung des Loſſius führt.

n. 3862. Nach ZhistTh 1860, 555 etwa 28. April. Chriſtmann und Boſſert u. a. bezweifeln, daß M. der Verfaſſer, da ſie ſein diplomatiſches Geſchick in der Schrift vermiſſen.

n. 3892. Über Johann von Berg ſ. Krauſe 103, A. 3.

n. 3896. Johann Friedrichs Geburtstag war der 30. Juni! — Die erſte Hälfte des Briefs auch bei Schirrmacher, Br. u. Urk. 377, die zweite ebenda 374.

n. 3897. Über die Anſchuldigung gegen Jonas ſ. 4114b. — Um welche Schrift Amsdorfs handelt es ſich? — Die Preſſel, Amsdorf S. 56 erwähnte kennt Pr. laut A. 24 nur handſchriftlich. Meier — in Meurers Altvätern III, 196 — er-

wähnt aus 1547 die Druckſchrift: „Daß der Papſt der rechte Antichriſt ſei“.

n. 3900b. M. an Ulrich von Württemberg, 5. Juni. Flemming 26.

n. 3901b. M. an Ludwig Fachs in Leipzig, 6. Juni. Krauſe 116.

n. 3938b. Erasmus von Minckwitz an M., 14. Juli. Flemming 27.

n. 3911. Ein an Inhalt und Wortlaut großenteils gleichlautendes Schreiben Bugenhagens an die Prediger in Halle vom 4. Juni, ſ. Bugenhagenbriefe n. 197. — n. 3921b. Hier n. 4288, A. 2.

n. 3925b. Hier n. 3896.

n. 3934b. M.s Gutachten über Einrichtung einer Schule, Weimar, 10. Juli. Bds 558.

n. 3936b. M. an Ludwig Fachs, 12. Juli. Krauſe 118.

n. 3940. S. 602, Z. 2 v. u. Sebald Münſter hatte die Schweſter von M.s Ehegattin zur Frau (ſ. Buchwald, Witt. St.- u. Univ.-Geſch. 27). Die Fortſendung ſeiner Söhne ſ. 3915. 3916. 3927.

n. 3952. S. 616, Z. 11 v. u. Seine Dialektik erwähnt M. noch 3960. Den Druck einiger bezüglicher Blätter ſchon n. 3800. XX, 709f. ſind nur frühere Ausgaben erwähnt.

n. 3953b. M. an Georg von Anhalt, 28. Juli. Krauſe 118.

n. 3961b. M. an Johannes Matheſius, Wittenberg, 5. Auguſt. Loeſche II, 265.

n. 3965. Der ſehr tüchtige Rektor in Zwickau, Petrus Plateanus, war von dort als Superintendent nach Aſchersleben gegangen. Marcellus aber wie Peucer ſchlugen die Stelle aus, weil ſie Wiederaufrichtung der Univerſität Wittenberg erwarteten. Georg Thim kam nach Zwickau, n. 4147, aber nur bis 1549, wo Esrom Rüdiger ſein Nachfolger wurde. 4563. 4582b. Neues Archiv ſ. Sächſ. Geſch. 1890, 53.

n. 3986b. M. an Bucer, 28. Aug. Bds 318.

n. 3989b. Philipp von Heſſen an M. Donauwert, 30. Aug. ZKG IV, 160.

n. 4000. Bugenhagens „Hiſtorie, wie es uns in Wittenberg er-

gangen“ vom 3. Auguſt iſt abgedruckt Hortleder III, 447.

n. 4010b. M. an Johann Obernburg, 5. Sept. Krauſe 119.

n. 4019b. Johann von Schleswig-Holſtein an M., 15. Sept. Nye Kirkehistoriske Samlinger III Räke I, 78. Betr. den in Bugenhagens Briefen öfter erwähnten Georg Stör.

n. 4026b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg, 25. Sept. Schirrmacher, Johann Albrecht, Wismar 1885. II, 362.

n. 4027b. Sigismund Gelenius an M., Baſel, 1. Okt. ZKG 1891, 195.

n. 4031b. M. an Georg von Anhalt. Krauſe 124.

n. 4056b. M. an Georg Sabinus, 30. Okt. ZhistTh 1872, 10.

n. 4073b. M. an den Rat in Zwickau, 18. Nov. N. Archiv f. Sächſ. Geſch. 1890, 67.

n. 4082b. M. an Wolrad v. Waldeck, 1. Dez. ZKG 190.

n. 4088. Mit der Refutatio — vgl. n. 4089. 4093 — iſt wohl die Schrift n. 4138 gemeint.

n. 4109b. M. an Camerarius, Dez. Druffel, Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1876, 515.

n. 4109c. Hieronymus Beſold an M. nach ZKG VII, 464 von dieſem Jahre.

n. 4109d. Inſchrift in ein Expl. ſeiner Annotationes in Evangelia von 1545 für Herzog Otto von Braunſchweig. Ztſchr. der Geſellſch. f. niederſächſ. Kgeſch. V (1900), 447.

1548.

n. 4109e. Vorrede zu Thyms Exempla syntaxeos, Anfang des Jahres. Hartf, Mel. paed. 64. — Zeugnis für Thym 4147.

n. 4112b. M. an Andreas Camperz, 4. Jan. Ztſchr. f. Geſch. des Oberrheins Bd. XIV.

n. 4114b. M. an Kurfürſt Moritz, Torgau, 4. Jan. Kaw. Jonasbr. n. 864.

n. 4114c. M. an Georg von Anhalt, Torgau, 6. Jan. Kaw. n. 865.

n. 4119. Ber. n. d. Or. Kaw. n. 867.

n. 4119b. M. an Georg Major, 10. Jan. Krauſe 125.

n. 4130. Beſolds Verehelichung mit Oſianders Tochter. Möller, Oſiander 288.

n. 4133b. Erasmus von Minckwitz an M., 20. Jan. Flemming 30.

n. 4148b. Zeugnis für Chriſtoph Evander, 7. Febr. Bds 558b.

n. 4149. Hieronymus Staude war Pfarrer in Stendal, n. 3445. — Johann Siegfried P. in Brandenburg. — Dr. Zoch kurfürſtlicher Rat, auch Profeſſor in Frankfurt a. O. 1802, 2404.

n. 4157b. M. an den Rat zu Nordhauſen, 22. Febr. Bds 321.

n. 4157c. M. an Georg Major, 24. Febr. Krauſe 126.

n. 4158. Iſt an Adam Waſſer gerichtet. Flemming 22, A.[1]; vgl. n. 3367b.

n. 4172. Der Name iſt Orthmann. Flemming 65. Auch beſtätigt Fl., daß der Brief nicht vor 1555 zu legen, da in dieſem Jahre erſt Orthmann Rektor in Löwenberg wurde.

n. 4173. 15. März 1549 nach Albert, Briefwechſel Heinrichs von Einſiedel 77. (Berbig, Quellen und Darſtellungen zur Ref.-Geſch. VII. Leipzig 1908.)

n. 4179b. M. an Johann Forſter, 20. März. Krauſe 127.

n. 4180. Dieſem Briefe beigelegter Zettel. Krauſe 127.

n. 4198. Druffel, Briefe und Akten zur Geſch. des 16. Jhrh. München 1875, III, 92 vermutete, daß mit dem Lembus hier, wie mit dem *παραστάτης* 4216 Bucer gemeint ſei, gegen welchen allerdings damals M. Mißtrauen zeigte, ſ. 4215. 4226 Später komme allerdings M. auf die richtigere Überzeugung, daß Agricola der Hauptſchuldige ſei, 4265. 4267. 4304 uff. — Aber war deſſen Anweſenheit in Augsburg nicht ſchon längſt bekannt? Auffällig iſt allerdings, wie weit die Fachsſchen Entwürfe — etwa vom 19. Febr. — Druffel III, 86 — ſchon den Interimsforderungen entgegenkommen. — Im Sitzungsbericht 1876, S. 516 nimmt übrigens Dr. die Deutung auf Bucer zurück.

n. 4207. Michael ist Meienburg, dessen Söhne Benedikt unterrichtete, s. 4238. Gillet, Crato von Crafftheim I, 162.

n. 4208b. Jonas an M., 18. April. Kaw. n. 877.

n. 4217. Varianten ZKG II, 173.

n. 4218. Das Datum von Kaw. irrig bemängelt, da der vorangehende Brief schon als geschrieben erwähnt wird.

n. 4219. S. 887, Z. 6. Nach Druffel meint M. das bei ihm III, 98—104 abgedruckte Schreiben. Vgl. auch Brenz' Äußerungen. Mohnike, Sastrows Leben II, 333.

n. 4233 u. 4234. Die initia der Enarratio erschienen 1548 unter Crucigers Namen. Nach C.s Tod nahm M. selbst die Arbeit wieder auf. Sie erschien 1550, abgedruckt XXIII, 193. Vgl. VII, S. 578 und n. 4707. 4731. 4732.

n. 4236. Beigelegter Zettel. Krause 131.

n. 4240. Diese Rede XI, 799; von Georg gehalten am 28. Mai. Müller, Reden Mel.s 17.

n. 4243b. M. an Justus Jonas, 16. Mai. Kaw. n. 880.

n. 4247b. Ratzenberger an M., 23. Mai. ZKG II, 173.

n. 4260b. M. an Johann von Berg, 18. Juni. ZKG 1880, 290.

n. 4263b. M. an Erhard Schnepf vor dem 20. Juni. Bds 323.

n. 4267. Wolfgang ist Mylius, 3525. 4306, der Brief also an Matthesius gerichtet. Am 2. bis 8. Juli war der Landtag in Meißen. Schmidt, Melanchthon 495.

Band VII.

n. 4279. Varianten W(eller), S(uperintendent) in P(enig), Altes aus allen Teilen der Geschichte. Chemnitz 1762. I, 26.

n. 4280. Fachs, Kummerstadt, Carlowitz und Ossa nebst Thürk und Pflug soll Mel. als die schlimmsten Feinde des Evangeliums bezeichnet haben. Salig, Historie der Augsburgischen Konfession I, 566.

n. 4286. Mel., von Kurfürst Moritz auf Andringen des Kaisers über den Druck des Berichts zur Rede gestellt, entschuldigt sich, er habe den Druck nicht angeordnet, und zerreißt zur Bekräftigung das ihm überreichte Exemplar. Druffel I, 162.

n. 4288. Var. ZKG II, 176. Der Brief A.² ist nach Druffel III, 104 vom 21. Juni 1547. — Nach ebd. 119 hat der Nürnberger Rat mit 20000 Goldgulden vom Kaiser Schomung für Veit Dietrich erkauft, nachdem in der Haussuchung bei Brenz ihn und Osiander kompromittierende Briefe gefunden waren.

n. 4289. Vom 7. Juli nach ZKG II, 176. Ebenda Ber. zum Brief Osianders.

n. 4290. Varianten in Friedbergs Agenda, wie es in des Churfürsten zu Sachsen Landen in den Kirchen gehalten wird. Halle 1869, S. 13. Ebenso n. 4404. 4409.

n. 4292b. Bucer an M., 11. Juli. ZKG II, 176.

n. 4301. Var. ZKG II, 180.

n. 4310b. M. an Johann Langer in Koburg. X, 170.

n. 4319b. Franz Enzinas an M., London, 10. Aug. Bds 324.

n. 4329. Die Vorrede ist schon V, 836 gedruckt, daher XVII, 942 die Erklärung allein.

n. 4333b Veit Dietrich an M. Druffel III, 119.

n. 4340. Vollständig Langen, Moritz von Sachsen I, 399. II, 313. Weitere Verhandlungen der kaiserlichen Räte mit Moritz und mit den Brandenburgern Druffel I, n. 204. 218.

n. 4341. Den vir doctus, welchen Camerarius begünstigte, s. 3204. — Über Eichhorn aus Nürnberg 3204. 3212. 3248. 3501. Sigismund Schörkel — vgl. 3214 A.* — kam wirklich nach Greifswald 4667. — Seine Gedichte 4696. M.s Vorrede zu seiner Ausgabe von Helmolts Chronik 6064. — Forster kam nach Merseburg s. Krause 103. 127.

n. 4342b. Bugenhagen, Major, Rörer und M. an Leonhardt Beyer in Zwickau, 2. Sept. N. Arch. f. Sächs. Gesch. 1890, 69.

n. 4343. Die Bitte für Luthers Witwe wiederholt Bugenhagen im Brief vom 17. Juli 1549.

n. 4344. Die Zusammenkunft der sechs wendischen Städte in Mölln unter Äpinus' Vorsitz, wo man u. a. das Interim eine teuflische Schrift nannte, s. Druffel I, n. 202.

n. 4344b M. an den Rat zu Zwickau, 3. Sept. N. Arch. f. Sächs. Gesch. (1890) 68.

n. 4348b. M. an Moritz von Sachsen, 8. Sept. Bds 325.
n. 4351. Bar. ZKG II, 180.
n. 4355. Nach ZKG II, 183 vom 20. Januar 1549.
n. 4376. Die Rede — vom 18. Sept. — XI, 788. Müller, Reden M.s 18.
n. 4381b. Georg von Anhalt an M., 8. Okt. Cod. Land. I, 72.
n. 4388b. Julius Pflug an Georg von Anhalt und M. Krause 132.
n. 4388c. M. an Johann Stigel, 18. Okt. Krause 132.
n. 4392. Tileman Eppinck wurde als Gegner des Äpinus in Hamburg abgesetzt, am 21. Juni 1551 Hofprediger in Kopenhagen.
n. 4392b. Flacius an M., 21. Okt. Bds 559.
n. 4420b. Bugenhagen, Major und Mel. an den Rat zu Zwickau, 8. Dez. N. Arch. f. Sächs. Gesch. XI, (1890), 70.
n. 4424b. M. an den Rat zu Regensburg, 16. Dez. Bds 327.
n. 4426. Abgedruckt mit Glossen Hortleder, Handlungen und Ausschreibungen von den Ursachen des Teutschen Krieges. Frankfurt am Main 1617. 1618. III, 702.
n. 4431. 4434 Varianten bei Weller s. n. 4279.
n. 4434b. M. an Johann Conrad, 27. Dez. Bds 328.
n. 4436. Varianten Weller I, 592 und ein Expl. im Dresdener Archiv n. 9354, Bl. 260. — n. 4438 Weller S. 150. — n. 4439 Weller 711, n. 4442 Weller 299. Dresd. Kod. — n. 4444 Weller I, 607. Dresd. — n. 4446 Weller 300. Dresd. — n. 4447 Weller 460 Dresd.
n. 4450b. M. an Joachim Moller. Bds 329.
n. 4450c. N. N. in Oldenburg an M. Bds 330.

1549.

n. 4451b. Hieronymus Besold an M., Nürnberg 1. Jan. ZKG II, 182. Vgl. Möller, Osiander 301—308.
n. 4452. Der richtige Adressat ist wohl Isenmann, welcher schon 1530 sehr nachgiebig gegen den Kaiser gewesen war. Bucer

ſchreibt: Halenses, ne Hispanos recipere cogerentur, librum receperunt ZKG II, 185. Ebd. Var.

n. 4460. Der Brief hat im Cod Lands. von Bugenhagens Hand die Aufſchrift: Venerandis viris et dominis Georgio ecclesiae in Berlin praeposito, et aliis praedicatoribus Christi, dominis et fratribus nostris.

n. 4461. Viele Ber. ZKG II, 176. — Über die Agende ſ. Bugenhagenbriefe 451.

n. 4465 b. Hier n. 4355.

n. 4466 Z. 2 v. u. Jedenfalls Antwort auf n. 4451 b, welche aber nicht vorliegt.

n. 4466 b. M. an Pfeffinger in Leipzig, 20. Jan. ZkWkL 1884, 52.

n. 4466 c. M. an N. N., 20. Jan. ZkWkL 1885, 448.

n. 4470 b. M. an Johann von Küſtrin, 24. Jan. Bds 331.

n. 4478 b. 4355. Nochmals vollſtändiger BbKG XVI. Bds 332.

n. 4483. Chriſtoph Ering, 1508 Baccalaureus, 1515 Mag. in ſeiner Vaterſtadt Leipzig, 1532 in Witt. immatrikuliert, 1533 Prediger an St. Katharinen in Zwickau, nahm 1549 die durch Beyers Abgang erledigte Hauptpfarrſtelle nicht an, ſondern erſt 1555, ein Jahr vor ſeinem Tode. — Leonhardt Beyer, ſeit 1533 Hauptpaſtor an St. Marien, hatte mit Ering Streit wegen der Predigten — n. 4135. 36. — Er kündigte am 1. Dez. 1548 ſeine Stellung, weil er den auf Anbequemung an das Interim gerichteten Anordnungen Kurfürſt Moritz' ſich nicht fügen wollte. Er wurde P. in Kottbus, ſtarb 1552 als Superintendent in Küſtrin. N. Arch. f. ſächſ. Geſch. 1890, 55. 57. — Hieronymus Nop aus Herzogenaurach bei Erlangen, 1519 Lehrer in Zwickau, 1537 Rektor in Schneeberg, wurde, von Luther de W V, 211 und Mel. 2580 empfohlen, am 27. Febr. 1543 Forſters Nachfolger in Regensburg, nachdem er in Witt. zum Doktor promoviert war. — Gallus kam nach Jüterbogk. — Georg Hale wird ſchon 1528 als Pfeffingers Amtsvorgänger in Sonnenwalde genannt. Buchw., Witt. Stadt- u. Univ.-Geſch. 27.

n. 4485 b. M. an Johann Conrad. 9. Febr. Bds 333.

n. 4485c. Thomas Cranmer an M., 10. Febr. Krafft, Briefe u. Dokumente 94.

n. 4486b. M. an den Rat zu Zwickau, 13. Febr. N. Arch. f. sächs. Gesch. 1890, 72.

n. 4487. S. 336 Z. 1. Die Vicini sind natürlich die Magdeburger.

n. 4488b. M. an den Rat zu Regensburg, 18. Febr. Bds 335.

n. 4488c. Hans Georg Graf zu Mansfeld an M., 20. Febr. Bugenhagenbriefe n. 225.

n. 4495. Adr. Christophoro Lasio in oppido Σπονδῇ. ZKG II, 183. Eb. Verb.

n. 4497. Der collega war wohl Barth. Reinwald. Loesche, Matthesius I, 178. Die neue Ausgabe der Loci s. Schmidt, Mel. 303.

n. 4501b. Hier n. 4173.

n. 4501c. Heinrich von Einsiedel an M., 9. März. Kapp, Kleine Nachlese. Leipzig 1727. I, 355.

n. 4504. Über Fink p. 4648b. 5023.

n. 4505. Petrus — wohl Huberinus, welcher durch Luthers und Cordatus' Empfehlung nach Stendal gekommen war und 1567 dort starb.

n. 4513b. Heinrich von Einsiedel an M., 8. April. Kapp, Kleine Nachlese I, 360.

n. 4513c. Hieronymus Baumgartner an M., 10. April. ZKG II, 186.

n. 4514b. Aus einem Brief Hardenbergs an M. vom 12. April. Spiegel, Hardenberg 132.

n. 4516. Dies Schreiben erwähnt Bugenhagen als Mitunterzeichner. Briefwechsel S. 459.

n. 4526. Pastor in Hainichen war Christof Wüstehof. n. 5218. 20. 5253. 54.

n. 4535. Die Unterwerfungsurkunde der pommerschen Herzöge vom 14. Februar Druffel n. 270. Vgl. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichte V, 362. Balt. Studien 1897, 164f. — Der pommersche Gesandte kam durch Wittenberg 4550.

n. 4543b. Flacius an M., 8. Juni. Bds 560.

n. 4545b. Heinrich von Einſiedel an M., 13. Juni. Kapp, Nachleſe I, 363.

n. 4551b. Rat zu Zwickau an M., 24. Juni. N. Arch. f. ſächſ. Geſch. 1890, 73.

n. 4552. Hier der Brief VIII, S. 460 Anm., aus welchem die erwähnten calumniae erſichtlich.

n. 4556b. M. an Valerius Crakow, 5. Juli. Druffel, Sitzungsberichte 1876, S. 518.

n. 4560. Das Jahr 1549 iſt richtig; ſ. 4173.

n. 4565b. M. an den Rat zu Zwickau, 14. Juli. N. Arch. f. ſächſ. Geſchichte 1890, 74.

n. 4566. Mag. Ägidius Faber, ſeit 1528 Prediger in Schwerin, Schnell, Heinrich V. von Mecklenburg. Halle 1902. 14. 24. 35. 1543 P. in Deſſau, Kaw. II, 377. O. Clemen, Helts Briefwechſel n. 207. 210.

n. 4572b. M. an Johann Baptiſt Egnatius, 12. Aug. Bds 336, richtig datiert CR V, 465 n. 3013. Muša war Leibarzt des Kaiſers Auguſtus.

n. 4578b. M. an Georg Crakow. 26. Aug. Bds 561.

n. 4578c. M. an Valerius Crakow, 27. Aug. Druffel, Sitzungsber. 519.

n. 4582. Wiederholt, in einigen Worten verändert n. 4605. Matthefius' ungünſtige Äußerungen über Flacius Loeſche II, 86.

n. 4582b. Rat von Zwickau an M., 6. Sept. N. Arch. f. ſächſ. Geſch. 1890, 74.

n. 4586. Z. 9. Verſammlung des ſächſiſchen Kreiſes in Jüterbock. Darüber Schwendis Bericht an den Kaiſer Druffel I, 264.

n. 4592. Siehe Jahrb. für mecklenburgiſche Geſch. 1859, 69.

n. 4597b. M. an Valerius Crakow, 19. Sept. Druffel, Sitzungsber. 1876, 520.

n. 4599b. Brief des Corvinus an M., exiſtiert in zwiefacher Faſſung: einer gemeinſchaftlich mit Lüneburger Geiſtlichen vom 24. Auguſt ZhistTh 1874, 106, einer nur mit Corvinus' Namen vom 23. oder 25. Sept. mit wenig verändertem Wortlaut Bds 337. Ztſch. des Vereins f. niederſ. KG. II (1897) 314.

n. 4605. Erweiterte Wiederholung von 4582. Wolfgang Brell, imm. Witt. 12. Mai 1548. — Hans Müller, Erfurt 1512. — Die Rede über Cruciger vom 20. Auguſt XI, 833. Müller, Reden M.s 20, n. 6. Die Schrift de physice Hartf., Praec. Germ. 604 n. 432.

n. 4605 b. Leonhard Fuchs an M., Tübingen 18. Okt. Schirrmacher, Johann Albrecht II, 355.

n. 4606 b. Hier n. 3291.

n. 4631 b. M. an Auguſt von Sachſen, 19. Nov. Bds 562.

n. 4631 c. Paul Eber an M., 19. Nov. Bds 338.

n. 4633. Das Schreiben betr. Bremen Kaw., Jon. II, 349.

n. 4641. Hierzu ein Blatt mit Nachrichten, Krauſe 134.

n. 4641 b. Georg von Anhalt an M. Cod. Land. I, 73.

n. 4642. In jenen Tagen war von Johann Albrecht von Mecklenburg die Bitte gekommen, daß Mel. oder Georg Major eine Profeſſur in Roſtock annehmen möchten. Krabbe, Die Univerſität Roſtock 552.

n. 4646 b. M. an die märkiſchen Kirchen. Bds 339 n. 4476.

n. 4646 c. Inſchrift in ein Gebetbuch. Krafft, Br. u. D. 96.

n. 4646 d. Curio Sekundus an M., wahrſch. 1549. ZhistTh 1872, 430.

1550.

n. 4648 b. M. an Katharina von Sachſen. 1. Jan. Bds 563.

n. 4649. Die Promotion ſ. 4656.

n. 4656. Am 13. Januar promovierte Michael Tauber und feierte ſeine Hochzeit mit Benedikt Paulis Tochter Euphroſyne (ſ. 5090). Müller, Reden M.s 21. Die Rede XI, 908. Zeitweiſe in Pommern angeſtellt — Baltiſche Studien 1892, 24 — hielt er am 7. Auguſt 1554 wieder in Witt. bei der Promotion Georg Crakows die Gedächtnisrede auf Schurff XII, 86, ſ. Müller 30, und ſtarb dort zuletzt als Profeſſor und kurfürſtlicher Rat 1585.

n. 4667. Z. 2 v. u. Johann Reinhold, Bruder des Erasmus, war nur ein Jahr Profeſſor in Greifswald. Balt. St. 1892, 11.

n. 4667 b. Hedio an M., 9. Febr. Bds 340, deutsch bei Horning, Briefe von Straßburger Reformatoren. Straßburg 1887, 35.

n. 4669. Z. 18. Über Balthasar Schneider s. Flemming 37.

n. 4674. Vincentius war 1549 von Greifswald nach Lübeck gegangen. Balt. Stud. 1892, S. 10, 4. Gab M.s Gedichte heraus XII, 295. X, 466.

n. 4676 b. M. an den Rat zu Rostock, 24. Febr. Bds 341.

n. 4679. Über Eusebius 4667. 4784. 4805. Sein Aufenthalt in Greifswald Balt. Stud. 1892, 13 A. 1.

n. 4684 b. Sigismund Gelenius in Basel an M., 9. März. ZKG XII (1891), 197.

n. 4687 b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg. 15. März. Schirrm., Joh. Albr. II, 363.

n. 4699. Adr. muß heißen Freistadiensi. Eig. Scheer = Κορεύς, daher lat. Cureus, imm. in Witt. 16. Dez. 1544. Magister 1546, 1550 Hauslehrer bei Meienburg – n. 4779. 4798 f. — 1552 auf Mel.s Empfehlung n. 5167. 67 b. Pastor in Breslau. Gillet, Crato von Crafftheim I, 161.

n. 4717 b. Harbenberg in Bremen an M., 15. Mai. Bds 342.

n. 4717 c. Forster, Major und M. über Wahl und Ordination der Geistlichen; von M.s Hand, 12. Mai. ZKG XIV (1894), 136.

n. 4719 b. Menius an M., 15. Mai. Cod. Land. I, 210.

n. 4723. Der vicinus ist Thomas Schmatzner in Platten. Er sollte im Dez. 1552 wegen ehrverletzender Worte gegen die Obrigkeit abgesetzt werden, aber auf Mattheſius' und des Oberamtmanns Vermittlung wurde ihm auf Abbitte und Versprechen der Besserung verziehen. Loesche I, 126. — Z. 6 v. u. Mel.s Tochter Magdalene war am 13. Febr mit Peucer verlobt 4669; am 13. Juni war die Hochzeit 4726. 27 b. 29.

n. 4727 b. M. an Georg Crakow, 25. Mai. Bds 564.

n. 4728. Georgs Brief an M., Cod. Land. I, 77. — Z. 2 die Rede XI, 889.

n. 4736 b. Oswald Myconius in Basel an M., 14. Juni. Bds 343.

n. 4737. 42. Über Albrecht von Mansfelds Eintreffen in Magdeburg Druffel I, n. 433. Chytraei Saxonia II, 437.

n. 4738. 41. Am 20. Juni fand die Disputation Johann Aurifabers De Ecclesia statt. XII, 566. Haußleiter, Schule M.s 33.

n. 4739 b. Calvin an M., 18. Juni. Bds 344.

n. 4751. Bugenhagen — Briefwechsel S. 476 — erwähnt ein Buch de traditionibus, in Leipzig gemacht, und eine Disputation über Matthäi Kap. 5 in Leipzig.

n. 4756. Des Kaisers Proposition für den Reichstag Druffel I, n. 454.

n. 4757 b. Rat von Joachimstal an M., 10. Juli. Loesche, Matthesius II, 278.

n. 4761. Über Salater s. 4157 b. Donat Güntzel wurde am 16 Juli ordiniert zum Pastor in Schlackenwerda Loesche II, 279.

n. 4765 b. Staphylus an M., 1. August. Cod. Land. I, 369.

n 4771 b. M. an die Scholarchen in Straßburg, 1. Aug. Bds 345.

n. 4782 b. M. auf die Erbauung der Marienkirche in Dessau. Krause 135.

n. 4790 b. M. an den Rat zu Zwickau, 10. Sept. N. Arch. f. sächs. Gesch. 1890, 75.

n. 4791. Jakob Camenicenus, Pfarrer in Saatz. Der Brief ist vom 11. Juni. Flemming 31.

n. 4793. Georg Venetus promovierte am 19. Sept. n. 4790. XII, 576. Müller S. 23 n. 7. Haußleiter, Schule M.s 37. Weiteres über ihn 4804. 5943. 6198. 99. Bugenhagenbriefe 485.

n. 4798. 99. In der Tat wurde am 30. Sept. auf Marias Fürsprache die Inquisition in Belgien aufgehoben. Druffel I, n. 496.

n. 4800. Siehe Greve, vita Aepini 184 — dort auch von Cruciger unterschrieben! — da auch das vorangehende Schreiben des Senats.

n. 4803. Die Rede XI, 903. Müller 23 n. 8.
n. 4803 b. Vorrede zur lateiniſchen Grammatik an Camerarius, 14. Okt. XX, 202. An denſelben, 16. Okt. eb. 203.
n. 4804. Die politiſchen Nachrichten gehen teilweiſe zu weit, ſ. Druffel I, n. 463.
n. 4805 b. Zur lateiniſchen Grammatik an Camerarius, 18. Okt. XX, 204. Ebenſo an den Buchdrucker Valentin Pape 205.
n. 4806 b. Zeugnis für Georg Sabolin, 20. Okt. Rördam, J.J. Sabolin. Odenſe 1866. S. 162.
n. 4807 b. M. an Camenicenus, 24. Okt. Fl. 31.
n. 4810. Die Promotion des Paulus Vadinus am 6. Nov. XI, 939. Müller 23 n. 9.
n. 4817. Arnold von Büren und Heinrich Schmedſtedt. Über letzteren Preſſel, Chyträus 9.
n. 4822 b. M. an Johann Crato, 4. Dez. Flemming 31.
n. 4823. Die Rede über Kurfürſt Johann vom 9. Dez. XI, 954 Möller 24 n. 10, S. 4864.
n. 4826 b. Hieronymus Beſold an M., 15. Dez. Cod. Land. I, 267.
n. 4837 b. An Caelius Secundus Curio Bds 346. — Zwei Briefe Curios an M., welche etwa in dieſe Zeit fallen mögen, ſind abgedruckt ZhistTh 1872, 428.
n. 4837 c. P. H. an Mel. Bds 347.

1551.

n. 4839. Fakſimiliert in Bezold, Geſchichte der deutſchen Reformation. Berlin 1890, 809. — Georg von Polentz war am 28. April 1550 geſtorben. Nachdem der Herzog das Bistum Brenz vergebens angeboten hatte — Möller, Oſiander 413 —, wurde Oſiander Präſident des Bistums Samland. — Rindfleiſch, Herzog Albrecht v. Preußen. Danzig 1880, 48. — Staphylus klagte beſtändig über Vorenthaltung genügender Einkünfte. Möller 414.
n. 4841 b. M. an Andreas Münzer, 13. Jan. Altpreuß. Monatsſchr. 1891, 251.
n. 4842 b. Rat zu Göttingen an M., 17. Jan. ZKG 1898, 93.

n. 4842c. M. an den Rat zu Hamburg, 17. Jan. Flemming 32.

n. 4848. Jetzt abgedruckt ZKG 1885 (VII), 465.

n. 4848b. Kaſpar Hedio an M., 9. Febr. Cod. Land. I, 266. Deutſch Horning, Briefe Straßburger Reformatoren. Straßburg 1887, 35.

n. 4850. Gedruckt nachgewieſen nebſt einem anderen griechiſchen Gedicht M.s Altpr. Monatsſchr. 1891, 274.

n. 4852. Nach Druffel III, 231 vielleicht ſchon Ende 1550. Eb. Verb.

n. 4857. M.s Dispoſition zu dieſem Schreiben ZKG 1897, 103. — N iſt Simon Gobel.

n. 4860. Lübeck als corona 4601.

n. 4862b. Georg Sabinus an M. Königsberg 10. März. Bds 348.

n. 4863b. M. an Heinrich von Mecklenburg, 13. März. Bds 349.

n. 4863c. M. an Hieronymus Beſold, 13. März. Bds 350.

n. 4865b. M. an Balthaſar Rechenberg. ZKG 1892, 337.

n. 4869b. M. an zwei Augsburger Bürger, 25. März. ZKG 1894, 450.

n. 4871. Die Rede war gehalten am 19. Februar bei Promotion von ſechs Doktoren. XI, 962. Müller 25.

n. 4874b. M. an den Rat zu Bautzen, 3. April. N. Arch. f. ſächſ. Geſch. X, 1 (1889), 150.

n. 4878b. M. an den Rat zu Roſtock, 14. April. Bds 351. Über Freudemann Bugenhagenbriefe 548. Flemming 55. Spiegel, Hardenberg n. 301. 5. 8.

n. 4881b. M. an Franz Enziano, 24. April. Bds 352.

n. 4900b. Oswald Myconius in Baſel an M., 28. Mai. Bds 354.

n. 4904b. M. an den Rat in Nordhauſen, 2. Juni. Bds 355.

n. 4907. Laurentius Lindemann war Profeſſor in Greifswald,

aber von dort der Seuche wegen nach Witt. zurückgegangen. Balt. Studien 1892, 11 n. 9. Haußleiter, Mel.-Komp. 42.

n. 4910. Socinus ſ. 4760. 64. 4881 b. 4911. 12. 13 b. 14. 5038. 40.

n. 4913 b. M. an Johann Crato. 24. Juni. Flemming 33.

n. 4914. Für das Buch Peucers bedankt ſich Chyträus an Peucer Cod. Land. I, 281.

n. 4915 b. Kollektivſchreiben an Johann von Küſtrin betr. die Confessio Saxonica, 27. Juni. ZKG II, 305; ſ. noch XXVIII, 461.

n. 4917 b. Antwortſchreiben Johanns von Küſtrin an M., 2. Juli. ZKG II, 307.

n. 4925 b. Georg Venetus an M. Cod. Land. I, 287.

n. 4927 b. M. an Michael Caelius, 19. Juli. Bds 356.

n. 4932. Empfehlung für die Stellen in Lübeck ſchon 4867. 68.

n. 4932 b. Harbenberg in Bremen an M., 26. Juli. Bds 357.

n. 4932 c. M. an Johann von Küſtrin, 30. Juli. ZKG II, 310.

n. 4940. Über Encel Haußl., Mel.-Komp. 50.

n. 4942 b. M. an Sebaſtian Bock in Grubenhagen, 24. Aug. Mecklenb. Jahrb. XXIV (1859), 67. Vgl. 4592.

n. 4942 c. M. an Georg Schwarzerdt, 24. Aug. Müller, Georg Schwarzerdt 208.

n. 4948 b. Die Ansbachiſchen Räte an M. und die Witt. Theologen, 1. Sept. BbKG 1906, 281.

n. 4952 b. M. an die Grafen von Henneberg, 8. Sept, S. 1173.

n. 4955 b. Räte zu Ansbach an M. Sarcerius und Paceus, 15. Febr. Eb. 283.

n. 4953 b. M. an Johann Crato, 10. Sept. Flemming 34.

n. 4953 c. M. mit den Wittenberger Theologen an die Räte zu Ansbach, 13. Sept. BbKG 1904, 281.

n. 4956. Betr. die Austreibung ſind nach Druffel III, 205 die Farben etwas zu ſtark aufgetragen. — Über Flieder ſ. Bugenhagenbriefe 504.

n. 4956 b. Hieronymus Besold an M., 22. Sept. Cod. Land. I, 268.

n. 4964. 65. Über Johann Garcäus, Sohn des gleichnamigen Pastors in Hamburg und Neubrandenburg, s. Flemming 33. Von M. empfohlen 4842 b. 4872, wurde er jetzt Lehrer in Leitmeritz n. 5422; später Professor und Pastor in Greifswald. Balt. Stud. 1892, 17 A. 5.

n. 4965 b. Sigismund Torda an M., 10. Okt. Bds 358.

n. 4970 b. Brenz an M. Gundelfingen, 15. Okt. Bds 566.

n. 4978 b. M. an Schürstab und Harsdörffer in Nürnberg, 28. Okt. Bds 359.

n. 4978 c. Erhard Schnepf an M., 4. Nov. Cod. Land. I, 223.

n. 4986 b. M. mit Bugenhagen und Major an die Grafen von Henneberg, 30. Nov. S. 1174.

n. 4989 b. M. an den Rat zu Regensburg, 4. Dez. Bds 360.

n. 4991 b. M. an Johann Crato, 7. Dez. Flemming 35.

n. 4992. Osianders Schrift „Von dem einigen Mittler Christo und Rechtfertigung des Glaubens" erschien deutsch am 8. September, lateinisch am 24. Okt. Möller, Osiander 398—409. M.s Gegenschrift n. 5017.

n. 4995. Druffel I, n. 728 gibt das ganze Gutachten M.s aus dem Original in Dresden. Viel brauchbarer und entschieden protestantisch seien Kummerstädts Vorschläge ebd. S. 325. — Die Confessio Wirtembergica b. Pfaff, Acta et scripta publica eccl Wirtemberg., Tübingen 1720, 276, wurde am 24. Januar 1552 dem Konzil vorgelegt.

n. 5001 b. Georg Sabinus an M., Königsberg, 18. Dez. Bds 361.

n. 5015. Ganz ähnliche Eintragung im IV. Bd. von Luthers Werken.

1552.

n. 5017. Eine andere Schrift M.s gegen Osiander vom J. 1552 gibt Bds 369 mit Wiederholung der hier S. 900 angeschlossenen Erklärungen Bugenhagens und Forsters, sowie der schon bei

Galle, Charakteriſtik Melanchthons als Theologen, Halle 1845, 358 abgedruckten Unterredung mit Luther von 1536.

n. 5019. ZKG VII (1884), 465. Datiert 5. Aug. 1552, mit anderer Aufzählung der Empörer gegen Otto I.

n. 5019b. M. an Johann von Küſtrin, 6. Jan. Ranke, Deutſche Geſch. im ZA. der Ref. VI, 509.

n. 5019c. M. an Johann Piſtorius, 6. Jan. Bds 362.

n. 5023. Nach Loeſche vom 13. Januar, da nur an dieſem Tage Matthefius in Witt. geweſen zu ſein ſcheine. — Am 20. März erfolgte Kurfürſt Moritz' Losbruch!! — Fink ſ. 4648b. 4504.

n. 5027. Die Abgeſandten erwähnt M. n. 5036. 5037. 5039. 5071. 5078. Sarcerius war damals an der Thomasſchule in Leipzig angeſtellt. — Paceus kam 1535 auf M.s Empfehlung nach Göttingen, war dann Paſtor in Querfurt, Lützen, nun Archidiakonus und Profeſſor in Leipzig. Ztſchr. des Vereins für niederſächſiſche KG. VI (1901), 25. Loeſche, Matthefius II, 290. 1557 trat er in Dillingen zur kath. Kirche zurück und wurde von einem Soldaten erſchoſſen, der ihn für einen Juden hielt, n. 6478.

n. 5031b. Aus dieſer Zeit ſtammte ſchon das Gutachten VIII, 608.

n. 5033. Über Badhorns Vortrag in Trient Schmidt, Mel. 546. Seine Inſtruktion von Kurfürſt Moritz vom 13. Dez. 1551, Druffel II, n. 841. Sein Bericht an Moritz ebd. 997.

n. 5037b. Jonas an M., Koburg, 30. Jan. Bds 363. Ber. Kaw. n. 925.

n. 5044b. M. an Kaſpar Goldwurm, 3. Febr. Bds 364.

n. 5052b. M. an die Grafen von Henneberg, 12. Febr. S. 1176.

n. 5063. Die Landtagsverhandlungen in Torgau vom 1. März. Druffel III, 350—356.

n. 5069b. Jonas an M., Koburg, 4. März. Kaw. n. 926.

n. 5072. Am 13. und 14. war alſo M. mit ſeinen Genoſſen in Joachimstal geweſen. Die Landkarte 5080.

n. 5075. Andere Faſſung des Gedichts X, 607. StKr 1902, 177. 1903, 600.

n. 5078b. M. an Georg Schwarzerdt, 25. März. Müller, G. Schwarzerdt 210.

n. 5080. Mylius 3525. — Angelus ist der Stadtschreiber Simon Engel. Kaspar Mag. Eberhard, Pfarrer in Gottesgab, dann Halle, Wolkenstein, zuletzt Sup. in Meißen. — Die Zusammenkunft in Linz Sleidan 762. Egelh. 562. Barge, Die Verhandlungen in Linz und Passau 1892.

n. 5085. 5087. 5093. Die Schrift Osianders, welche Ende April erschien, s. Möller, Os. 481 und 555 Anm.

n. 5090. Michael Teuber 4656. — Das Epitaph auf Pauli X, 599.

n. 5100b. M. an die Prediger in Straßburg, 24. April. X, 172.

n. 5107. Am 1. Mai wurden die Verhandlungen in Linz geschlossen. Druffel III, 394—415. Das Erdbeben s. 5111. 5113.

n. 5115b. M. an Johann Crato, 9. Mai. Flemming 35.

n. 5117. Tilemann Stella s. 5149. 5161.

n. 5122. Von 1557 nach Flemming 59.

n. 5123b. Christoph von Carlowitz an M., 17. Mai. Cod. Land. I, 158.

n. 5124. Über Johann Hilten: Köstlin, Luther I², 39. de W III, 514. v. Bezold, Gesch. der d. Ref. 146. Hier n. 5112. 5244. — Abschluß der Mecklenburgischen Kirchenordnung n. 5148. Schreiber, Johann Albrecht, Halle 1899, S. 24. Sie erschien am 18. Juli 5156. — Aurifabers Anwesenheit in Witt. derentwegen 5099. 5101 u. ö.

n. 5126b. Ulrich Sitzinger an M., 30. Mai. Krause 141.

n. 5135b. Zeugnis für Sadolin, 20. Juni. Rördam, Jürgen Sadolin 163.

n. 5135c. Gutachten M.s an Christoph Fischer, 21. Juni. Krause 148.

n. 5136b. Georg Sabinus an M., Königsberg, 27. Juni. Bds 366.

n. 5151. 5153. Die Rede über Reuchlin XI, 999 wurde am 28. Juni vorgetragen. Müller 26.

n. 5167b. M. an Johann Crato, 25. Juli. Flemming 36. Ebenda über Cureus.

n. 5169b. Hier n. 3525.

n. 5185. Zitzewitz hatte auf König Ferdinands Verlangen in Frankfurt a. M. bei den Friedensverhandlungen mit Moritz und deſſen Bundesgenoſſen mitgewirkt. Balt. Stud. 1897, 174.

n. 5186b.c. M. an Bugenhagen, 27., 28. Aug. Bugenhagenbriefe n. 268. 269. Bds 569. 567.

n. 5196. Matthias Elbing iſt jedenfalls Lauterwald. Siehe über ihn Flemming 69. Haußl., Schule M.s 69 u. ö. Möller, Oſiander 335f.

n. 5198b. M. an Franz Burkhardt, 9. Sept. Schirrm., Br. u. Aktenſt. 374.

n. 5214. Calvin als Gegner Oſianders ſ. Henry, Leben Calvins II, 296.

n. 5222. Wilhelm Hausmann n. 5234. 5239. 5261.

n. 5256. Das Buch De anima XIII, 1 iſt fertig, n. 5261, aber am 16. Nov. noch nicht gedruckt in M.s Händen, 5264. 5266.

n. 5271. 5272. 5276. Über Georg Melhorn Flemming 70.

n. 5275. Hieronymus Schurf war 1528 mit M. Viſitator in Thüringen.

n. 5275b. Calvin an M., 28. Nov. Bds 368. Deutſch Henry, Leben Calvins III, 42.

n. 5289. Saganus = Johann Halbbrot aus Mecklenburg, früher Luthers Famulus, damals Diakonus in Sagan, 1549 auf Mel.s Empfehlung Johann Heß' Nachfolger in Breslau. Gillet, Crato I, 153.

n. 5291. 27. Dez. Auf dieſen Brief bezieht ſich Matthesius in ſeinem Brief an Eber vom 6. Febr. 1553. Loeſche I, 296.

Band VIII.

1553.

n. 5308b. M. an Johann Crato in Breslau, 1. Jan. Flemming 40.

n. 5312b. M. an Franz Enziano in Straßburg, 9. Jan. Bds 370.

n. 5314b. Georg von Anhalt an M. Wermsdorf, 14. Jan. Cod. Land. I, 74. Antwort n. 5328.

n. 5314c. M. an Hans Mellings Witwe in Halle, 15. Jan. Flemming 40.

n. 5322. Nach Gillet, Crato I, 169 v. 1556 zu datieren, ſ. IX, S. 920.

n. 5326b. Georg von Anhalt an M., 2. Febr. Cod. Land. I, 76.

n. 5327b. M. an Crato in Breslau, 15. Febr. Flemming 41.

n. 5332b. M. an Johann Crato, 24. Febr. Flem. 41.

n. 5335b. M. an denſelben, 1. März. Flem. 42. Vielleicht auch 1558 zu ſetzen, wo Kalkreuth aus Italien zurückgekehrt war.

n. 5351b. M. an denſelben, 23. März. Flem. 42.

n. 5356. Thammer n. 5359. 5366. 5369.

n. 5361. I wiederholt und vervollſtändigt Bds 387.

n. 5363b. Jonas an M., Regensburg, 2. April. Bds 371.

n. 5367b. Jakob Runge an M., Greifswald, 12. April. Balt. Stud. 1892, 12.

n. 5369. Die Rede de Misnia XII, 34 gehalten am 18. Jan. Müller, Reden Mel.s 27.

n. 5369b. M. an Gottfried Heshuſen in Weſel, 23. April. Bds 585. — Tilemanns Promotion war am 5. Mai. Haußl., Schule M.s 109f., n. 5375. 5390. 5392. XII, 588.

n. 5385. Vgl mit dem Or. ZKG II, 187.

n. 5389b. M. an Crato in Breslau, 10. Mai. Flemming 43.

n. 5393b. Hardenberg in Bremen an M., 18. Mai. Spiegel 134.

n. 5394b. M. an Johann Crato, 20. Mai. Flemming 43. M. ſchreibt hier über den traurigen Zuſtand ſeiner Frau ebenſo wie 5377. 5395. 5415.

n. 5400b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg, 29. Mai. Schirrmacher, Johann Albrecht II, 365.

n. 5404b. M. an Johann Albrecht, 5. Juni. Schirrm. II, 366.

n. 5405b. Thomas Cranmer an M., 7. Juni. Bds 372

n. 5409 b. M. an Johann Crato. Flemming 44.
n. 5416. Nach Flemming 43 an Johann Aurifaber gerichtet.
n. 5419 b. Rat zu Leitmeritz an M., 25. Juni. Cod. Land. I, 171.
n. 5421 b. Hier n. 5514.
n. 5425 b. M. an Wolfgang Fuhrmann in Deſſau, 1. Juli. Krauſe 149.
n. 5428 b. M. an Johann Crato, 10. Juli. Flemming 44.
n. 5429 b. M. an Wolfgang Fuhrmann, 11. Juli. Krauſe 150.
n. 5435 b. M. an W. Fuhrmann, 19. Juli. Krauſe 150.
n. 5436 b. M. an Auguſt von Sachſen, 22. Juli. Bds 373.
n. 5442 b. M. an Biſchof Hooper von Glouceſter, Krafft, Br. u. Dok. 97.
n. 5444 b. Herzog Johann Albrecht an M., 2. Aug. Cod. Land. 65. Antwort auf 5431.
n. 5447 b. M. und Bugenhagen an Paul von Roda in Stettin, 10. Aug. Balt. Stud. XXII, 102.
n. 5451 b. M. an Johann Crato, 13. Aug. Flemming 45.
n. 5453 b. M. an denſelben, 20. Aug. Flemming 45.
n. 5463 b. M. an das Scholarchat in Straßburg, 1. Sept. Bds 374.
n. 5468. Über Willebroch ſ. Altpr. Monatsſchr. 1891, 266. Das Hochzeitsgedicht X, 618 n. 271.
n. 5469 b. M. an Georg von Anhalt, 8. Sept. StKr 1899, 622.
n. 5471 b. Herzog Johann Albrecht an M., 13. Sept. Cod. Land. I, 66. Einladung zur Hochzeit des Chyträus.
n. 5471 c. M. an Johann Crato, 24. Sept. Flemming 46.
n. 5476 b. M. an Crato, 6. Okt. Flemming 46.
n. 5479 b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg, 11. Okt. Schirrmacher II, 367.
n. 5493. 1555 geſchrieben nach Flemming 47. — Lorenz iſt Rulich n. 5866. — n. 5487 b. c. M. an Crato. Fl. 47.
n. 5493 b. Johann Albrecht an M. Güſtrow, 4. Nov. Schirrm. II, 167.

n. 5504. Über die Jahresberechnung StKr 1898, 685. Über den Herrn v. Haſſenſtein Loeſche, Matheſius I, 170.

n. 5504b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg, 25. Nov. Schirrm. a. a. O.

n. 5507b. Chriſtian III. von Dänemark an M. Kolding, 30. Nov. Bds 376.

n. 5512b. M. an Chriſtoph Stymmel, 25. Dez. Hartfelder, Mel. paed. 65. — Über Stymmel ſ. Holſtein, D. Ref. im Spiegelbilde der dramat. Literatur 28. Er ſtarb 1588 als Superintendent in Stettin.

n. 5520b. M. an Ering in Zwickau X, 9. Siehe N. Arch. f. ſächſ. Geſch. XI (1890), 64.

n. 5522b. Stibarus an M. Cod. Land. I, 115.

1554.

n. 5533b. M. an Johann Crato, 25. Jan. Flem. 48.

n. 5534. Das Gedicht auf Georg von Anhalt X, 620.

n. 5534b. Der Rat von Schlackenwalde an M., 29. Jan. Bds 378.

n. 5541. 43. 45. 47. 56. Die Rede auf Fürſt Georg XII, 68, gehalten am 30. Jan. Müller 29.

n. 5545. Nach Stettin hatten M. und Bugenhagen Heling empfohlen; dieſer blieb aber bis 1554 in Eisleben, um dann nach Nürnberg zu gehen VIII, S. 563. n. 5966b. v. Soden 429, Balt. Stud. 1898, 61 f., wo er 1575 als Calviniſt penſioniert wurde. Löhe, Reformationsgeſchichte von Franken. Nürnberg 1847, 173. Döllinger, Reformation II, 106 f.

n. 5560b. Albrecht von Preußen an M., 5. März. Cod. Land. I, 59.

n. 5563b. M. an Johann Crato, 11. März. Flem. 49.

n. 5564b. Chyträus an M., 16. März. Cod. Land. I, 282.

n. 5568b. M. an Theodor Fabricius in Zerbſt, 20. März. Bds 379.

n. 5568c. M. an den Rat zu Zwickau, 20. März. N. Arch. f. ſächſ. Geſch. 1890, 75.

n. 5576. Begleitſchreiben zu dieſem Gutachten. Bds 380.

n. 5577b. M. an Christoph Stymmel. 4. April. Hartfelder, Mel. paed. 65.
n. 5580b. M. an August von Sachsen, 13. April. Bds 381.
n. 5586b. M. an Georg Friedrich von Brandenburg, 24. April. ZKG 1892, 337.
n. 5589. Calvin empfahl Socin damals nach Polen an den Fürsten Radziwill. Henry, Leben Calvins III, 440. Beil. S. 128.
n. 5590. Ber. Flemming 13.
n. 5592. Vielleicht Bugenhagens Reise nach Dresden. Bugenhagenbriefe n. 282.
n. 5603. Über den Konvent in Naumburg Schmidt, Mel. 550.
n. 5614b. M. an Peter Martyr in Straßburg, 29. Mai. Bds 382.
n. 5615b. M. an Johann Crato, 5. Juni. Flemming 49. Nach der Hdschr. wohl richtig 1557.
n. 5640. Den Krieg mit Albrecht von Brandenburg s. Egelh. II, 583.
n. 5643b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg, 18. Juli. Schirrm. II, 371.
n. 5643c. M. an Johann Crato, 18. Juli. Flem. 50.
n. 5643d. Ordinationszeugnis für Wolfgang Guntsch, 25. Juli. ZkWkL 1888, 474.
n. 5646b. M. an Herzog Johann Albrecht, 31. Juli. Schirrm. II, 373.
n. 5647b. Vorrede an Hieronymus Staude in Stendal, 1. Aug. Bds 384.
n. 5651b. M. an Crato, 15. Aug. Flem. 52 n. 49. Siehe den coccus und herba Poloniae X, 842. M.s Steinleiden n. 5635.
n. 5656b. Calvin an M. Genf, 27. Aug. Bds 385.
n. 5658. Lascos Katechismus erschien erst im Dezember. Bartels, Joh. v. Lasco 53.
n. 5668b. Hardenberg an M., 21. Sept. Cod. Land. I, 336.
n. 5668c. Martin Schalling in Regensburg an M., 23. Sept. ZKG 1891, 199.
n. 5674b. Johann Aurifaber an M., Königsberg, 11. Okt. ZKG 1890, 201.

n. 5678 b. M. an Auguſt von Sachſen, 24. Okt. Bds 386.
n. 5699 b. M. und Eber an die Regierung in Ansbach mit Beilage von M.s Hand BbKG 1908, 124.
n. 5699 c. M. u. Eber an Stiller und Schack in Franken, den 13. Dez. ZbKG 1909, S. 39. Von demſelben Datum n. 5706 f. ebd.
n. 5706 b. M. an Johann Crato, 26. Dez. Flemming 50.
n. 5710 b. Inſchrift Bds 387.

1555.

n. 5715 b. Juſtus Jonas an M., 1. Jan. Bds 388.
n. 5715 c. Johann, Biſchof von Lebus, an M., 4. Jan. Cod. Land. I, 107.
n. 5717 b. M. mit Meurer und Camerarius an Kurfürſt Auguſt, 10. Jan. Bds 570, abgek. ſchon 5702.
n. 5721 b. Gutachtliche Bemerkungen zur Viſitation, 20. Jan. Schmidt, Viſitation im ſächſiſchen Kurkreiſe von 1555. Halle 1906, S. 4.
n. 5742 b. M. an die Gräfin von Weſterburg und Leiningen, 19. Febr. Bds 389.
n. 5744 b. Calvin an M., 5. März. Bds 390. Henry III, 2, 104.
n. 5749 b. M. an Crato. Flem. 51.
n. 5768. Der Brief Ottos A. [3] iſt berichtigt Kaw., Jon. II, 288 und 1549 datiert.
n. 5769 b. Vergerius an M., 16. April. Cod. Land. I, 105.
n. 5774 b. M. an Johann Crato, 21. April. Flemming 51.
n. 5788. Der erſte Brief an Coscielitz n. 5693, der zweite 5796.
n. 5788 b. M. an Martin Chemnitz in Braunſchweig, 21. Mai. Bds 391. Auch ZhistTh mit Erl. 1872, 10.
n. 5789 b. M. an den Rat zu Frankfurt a. M., 22. Mai. Bds 392.
n. 5800. Über den Angriff auf M. berichtet Haußl., Schule M.s 45 A. 11 genauer als Schmidt, Mel. 714.
n. 5807 b. M. an Brenz in Stuttgart, 18. Juni. Bds 571.

n. 5808b. Conrad Heresbach an M., 22. Juni. Krafft, Br. u. Dok. 98.

n. 5810b. M. an den Rat zu Memmingen, 26. Juni. ZKG 1894, 449.

n. 5811b. M. an Martin Chemnitz, 8. Juli. Bds 393. ZhistTh 1872, 11.

n. 5814b. M. an Chemnitz. Bds 394. ZhistTh 1872, 12.

n. 5825. Das Or. ist noch vorhanden auf dem Rathaus in Amberg. Lippert, Reformation der Oberpfalz. Rothenburg 1897, 42.

n. 5825b. M. an Crato. Fl. 52.

n. 5826b. M. an Martin Chemnitz, 19. Aug. Bds 395.

n. 5827b. M. an Richter und Senat in Bartphen, 20. Aug. ZkWkL 1885, 391.

n. 5829b. Heinrich Bullinger an M., 22. Aug. Bds 396.

n. 5829c. Calvin an M., 23. Aug. Bds 397. Henry III, 1, 336.

n. 5831b. M. an die Gräfin Katharina von Schwarzburg, 31. Aug. ZKG 1907, 69.

n. 5832b. M. an Johann Crato, 3. Sept. Flem. 52.

n. 5845b. Brenz an M., Stuttgart 29. Sept. Bds 572.

n. 5847. S. 553 Z. 16—18. Ein Osiandrist soll geäußert haben: „Das Blut Christi könne unsere Gerechtigkeit nicht sein, da es in die Erde gelaufen wie Tierblut“ und wurde dafür von seinem Gutsherrn, Botho von Eulenburg, enthauptet. Salig, Hist. der Augsb. Konf. II, 969. Döllinger, Ref. I, 390.

n. 5851. Eulmann starb als Prediger in Bernstadt, Döllinger II, 103. Über ihn, wie über die Verhandlungen der Kommission von Soden, Beitr. zur Gesch. der Ref. in Nürnberg. Nürnberg 1855, 425 – 430.

n. 5852b. M. an Hieronymus Baumgartner. 7. Okt. v. Soden 430.

n. 5852b. Brenz an M., 15. Oktbr. Bds 574.

n. 5852c. M. an Johann Crato, 16. Okt. Flem. 53.

n. 5855 abgedruckt auch bei Mohnike, Johann Freder. Stralsund 1840.

n. 5856b. M. an Georg Karg in Ansbach, 27. Okt. BbKG 1903, 142.

n. 5862b. Hier n. 5493 nach Flem. 47.

n. 5865. Briefwechsel Baumgartners und Besolds mit Runge über dessen Berufung nach Nürnberg. Balt. Stud. 1898, 60. Ebenda über einige Unterzeichner von 5847 B.

n. 5867b. Mörlin in Braunschweig an M., 12. Nov. Cod. Land. I, 375.

n. 5881b. M. an Leonhard Tucher in Nürnberg, 29. Nov. Bds 398.

n. 5892. Die Rede selbst XII, 161, gehalten Ende des Jahres. Müller 32.

n. 5904b. M. und Georg Major an Christoph Fischer. Bds 399.

1556.

n. 5913. Nach Flemming S. 58 n. 61 vielmehr an Lucus 1557.

n. 5916b. M. an Johann Crato, 20. Jan. Flem. 53.

n. 5918b. M. an Kaspar von Nydbruck, 25. Jan. Bds 400.

n. 5918c. Zeugnis für Abraham Buchholzer, 25. Jan. Flem. 54.

n. 5918d. M. an den Rat zu Rostock, 29. Jan. Flem. 54.

n. 5929. Den servetisch gesinnten Litauer erwähnt M. auch n. 5930 und S. 843. Es war Conyza n. 6072. 6086. S. 862. Gegen ihn wendet sich auch thes. 6 der Disputation vom 31. Okt., s. 6103.

n. 5935b. M. an Johann von Hokelbusch, 6. März. ZkWkL 1884, 53.

n. 5936. Georg Major schreibt bei Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige von Dänemark. Kopenhagen und Leipzig 1758. II, 204: „Herzog August hat Melanchthon und das ganze Wittenberger Konsistorium Sonnabend vor Estomihi nach Dresden befohlen, zu beschließen, wie man christliche Synodos, auch partikulare Visitationes, Ordinationes der Geistlichen und in Ehesachen in seinen Landen gleichförmig halten wolle."

n. 5946b. Bullinger in Zürich an M., 13. März. Bds 401.
n. 5947b. M. an Johann Hokelbusch, 16. März. Bds 402.
n. 5950b. Chyträus an M., 20. März. Cod. Land. I, 282.
n. 5952. Die Verhandlungen in Frankreich 5953b. 5961.
n. 5953b. M. an Johann Crato, 23. März. Flem. 55.
n. 5953c. M. an Martin Chemnitz, 24. März. Bds 403.
n. 5965b. M. an Martin Chemnitz, 16. April. Bds 404.
n. 5966b. Moritz Heiling an M., Nürnberg 18. April. ZKG 1890, 204.
n. 5973b. Ernst Regius in Celle an M. Krause 152.
n. 5987b. M. an Georg von Plaunitz, 19. Mai. Bds 405.
n. 5994. Die Promotion Pauls von Eitzen, 27. Mai. Müller 33. Die Rede XII, 153. Die vorausgehende Disputation mit den Thesen XII, 622. Haußl., Schule M.s 128.
n. 6010b. Gutachten über die Form des Kolloquiums Bds 406.
n. 6012b. M. an Kaspar von Nydbrück, 14. Juni. Bds 407.
n. 6017b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg, 18. Juni. Bds 408.
n. 6017c. M. an Johann Crato, 20. Juni. Flem. 56.
n. 6021b. M. an Johann Albrecht von Mecklenburg, 28. Juni. Schirrm. II, 374.
n. 6022b. M. an Kaspar Peucer, 30. Juni. Bds 409.
n. 6024b. M. an König Maximilian II., 4. Juli. Bds 410.
n. 6027. Es handelte sich um Flacius' Forderung, die „adiaphoristischen Irrtümer" ausdrücklich zu verwerfen. 6028. 6031 A. 9. Preger, Flacius II, 8.
n. 6044b. Johann Mattheſius an M., 4. August. Loesche II, 317.
n. 6045. Andreas Magerius aus Orleans. Balt. Studien 1892, 16. 1897, 187. Seine Krankheit und Tod in Witt. IX, S. 120—125. Flemming S. 59 zu n. 63.
n. 6047b. M. an Johann Crato, 10. August. Flem. 56.

n. 6055 b. M. an Graf N., 24. Aug. Bds 411.
n. 6065 b. Matthias Flacius an M., 1. Sept. Bds 571.
n. 6066 b. Jakob Runge an M., Wolgast, 3. Sept. Balt. Stud. 1892, 14.
n. 6067. S. 843 Z. 25—27. Gemeint sind wohl die Verse X, 631 n. 294. Flacius schreibt: De versibus, jam bis editis, numquam audivi te invito esse evulgatos et sententia eorum manifesta est.
n. 6069. Über Flacius' Buch Preger II, 9.
n. 6073 b. Matthias Flacius an M., 16. Sept. Bds S. 578.
n. 6074 b. Calvin an M., Frankfurt, 17. Sept. Bds 413. Henry III, 2, 106.
n. 6074 c. Justus Velsius an M., Frankfurt, 17. Sept. ZKG 1890, 205.
n. 6074 d. Hubert Languet an M., Frankfurt, 18. Sept. Krause 154.
n. 6074 e. Johann von Lasco an M., Frankfurt 18. Sept. Bds 414. Lasco und Calvin bemühten sich damals, der Fremdengemeinde Duldung in Frankfurt zu verschaffen. Bartels, Johannes a Lasco. Elberfeld 1860, 60. Henry III, 417.
n. 6082 b. M. an Johann Crato, 25. Sept. Flem. 57.
n. 6085 b. Thomas Blaurer an M., 1. Okt. Bds 415.
n. 6103. Am 31. Oktober war die Disputation Konrad Beckers XII, 634. Haußl., Schule M.s 133. Am 5. November die Promotion XII, 200. Müller 34.
n. 6107. Wirklich forderte Hardenberg vom Domkapitel seine Entlassung. Er wurde aufgefordert, ein Bekenntnis einzureichen. In diesem stellte er Aussprüche von Luther, Brenz, Melanchthon und Wolfgang Musculus geschickt zusammen. Zu seiner Entfernung kam es so damals nicht. Spiegel 102.
n. 6111 b. Bullinger an M., Zürich 1. Novbr. Bds 418.
n. 6112. Über die Personen s. Loesche II, 418.
n. 6120 b. Bibelinschrift für Mag. Weyse, 16. Nov. Ztschr. des Vereins f. Kgesch. der Prov. Sachsen 1907, 277.
n. 6120 c. M. an Johann Crato, 19. Nov. Flem. 57.

n. 6127b. M. an Prinz Karl von Anhalt, 3. Dez. Bds 575.

n. 6132b. M. an Johann Guben in Braunſchweig, 10. Dez. Bds 419.

n. 6132c. M. an Balthaſar von Zaſchwitz, 12. Dez. Bds 420.

n. 6133b. M. an Johann Sturm, 13. Dez. Bds 421.

n. 6134b. M. an Alexander Voit in Berlin, 15. Dez. Flem. 57.

n. 6134c. Theodor von Gröningen an M. Weſel, 15. Dez. Cod. Land. 312.

n. 6137. Or. Cod. Lands. I, 356. Pridie Idus Januarias 1557. Zu S. 934 Z. 16—18 ſ. VIII, S. 916. IX, S. 19. — Zu Z. 3 v. u. VIII, 917.

n. 6140b. Johann Matheſius an M., 27. Dez. Loeſche II, 325.

n. 6141b. Hubert Languet an M., Brüſſel. Krauſe 157.

Band IX.

1557.

n. 6143. M. an Chriſtoph Julius, 1. Jan. Bds 422.

n. 6146b. Friedrich Schwarz an M., Siegen, 3. Jan. Krauſe 160.

n. 6149b. M. an Johann Crato, 12. Jan. Flem. 58.

n. 6149c. Hier n. 6137.

n. 6165b. Franz Hotmann an M., Straßburg, 21. Jan. Bds 423.

n. 6198. Nach Schirrm. II, 309 am 1. Febr. von Johann Albrecht unterzeichnet. Sehr viele Varianten dort.

n. 6200b. M. an Johann Crato, 28. Febr. Flem. 58.

n. 6203. Die Rede über Ernſt von Lüneburg XII, 230 vom 16. Febr. Müller 35.

n. 6213b. M. an den Rat zu Zerbſt, 15. März. Krauſe 163.

n. 6221b. M. an den Rat zu Zerbſt, 5. April. Krauſe 163.

n. 6227b. M. an Johann Crato, 14. April. Flem. 59.

n. 6233b. M. an Balthasar von Zaschwitz, 20. April. Bds 424.

n. 6245b. Hubert Languet an M., Frankfurt, 2. Mai. Krause 164.

n. 6247b. Hier n. 5122.

n. 6248b. M. an Georg Crakow, 17. Mai. Bds 576.

n. 6251. Nach Aarsberetninger fra det Kongelige Geheimearchivet. Kjöbenhavn 1852—1853. I, 279 hatte der König am 5. Mai die von Hemming verfaßte, von sämtlichen Professoren unterschriebene Tabela betr. das Abendmahl übersandt und gleichzeitig von dem Wunsche Lübecks, Hamburgs und Lüneburgs Mitteilung gemacht, der König möge zur Erledigung der bremischen Streitigkeiten eine Theologenzusammenkunft veranstalten. Rördam, Universitets Historie I, 261. Darauf beziehen sich die mehrfachen Erwähnungen n. 6262. 6291. 6297—99.

n. 6252. Ebrard wurde 1558 P. in Halle, 1559 in Wolkenstein, 1564 Sup. in Meißen, 1574 Generalsuperintendent in Witt. Loesche I, 185b. Das Gedicht von Johann Major XX, 767. Dazu Loesche II, 333.

n. 6252b. M. an Martin Chemnitz, 24. Mai. Bds 425.

n. 6255b. August von Sachsen an M., 25. Mai. Bds 577.

n. 6267b. M. an Johann Crato, 30. Mai. Flem. 59.

n. 6264b. M. an den Rat zu Frankfurt, 13. Juni. Bds 427.

n. 6266b. Christian III. an M., Kopenhagen, 18. Juni. Bds 428.

n. 6270b. M. an Martin Chemnitz, 26. Juni. Bds 429.

n. 6281. Nach Schütz, Vita Chytraei I, 148 standen in einem Brief M.s an B. von diesem Datum dieselben beiden Sätze, welche den Anfang des Briefes an Languet n. 6031 bilden. Sie beziehen sich auf eine Äußerung des Chyträus, welche entstellt an M. hinterbracht war. Pressel, Chyträus S. 20.

n. 6287b. M. an Albrecht von Preußen, 23. Juli. Bds 430.

n. 6292. Schon im Mai wurden Valentin Corte, Paul von Eitzen und Anton Wippermann aus den drei Städten zu dem angegebenen Zweck nach Kopenhagen gesandt. Rördam, Univ. Hist. I, 262. Schumacher, Briefe III, 402. — Über die Einmischung Polens in Livland s. Ritter, Gesch. im Z.A. der Gegenref. Stuttg. 1889, 243.

n. 6295b. Calvin an M., 3. Aug. Bds 431.

n. 6303b. Alexander Alesius an M., Rockau, 11. Aug. ZKG 1891, 206.

n. 6310b. M. u. Camerarius an Kurfürst August, Pforta, 18. Aug. Festschr. s. Grimma v. Schulpforta. Naumburg 1900.

n. 6332b. Hieronymus Zanchius an M., Straßburg, 4. Sept. Bds 432.

n. 6333b. M. an August von Sachsen, 6. Sept. Bds 433.

n. 6337b. Calvin an M., 8. Sept. Bds 434. Henry III, 1, 347.

n. 6347b. Rafael ab Lascio in Goluchow an M., 18. Sept. Cod. Land. I, 151.

n. 6354b. Hier 6385.

n. 6378b. Joachim von Anhalt an M., 13. Okt. Cod. Land. I, 80.

n. 6385b. Em. BbKG 1903, 143. Datum 25. Sept. Ev. vom 15. n. Trin.

n. 6386b. Bullinger in Zürich an M., 27. Okt. Bds 435.

n. 6393b. Johann Wolf an M., Zürich, 4. Nov. Bds 436.

n. 6414b. Christoph von Würtemberg an M., 1. Dez. Bds 437. 38.

n. 6420b. M. an Ulrich von Morbeisen. Leipzig, 21. Dez. Bds 578.

n. 6420c. M. an Bullinger. Bds 439.

n. 6425. Verb. nach einer Abschrift im Berliner Archiv mit Randbemerkungen Joachims II. in Spiekers Andreas Musculus. Frankfurt 1858, 360.

n. 6425b. Abdias Prätorius (Gottschalk Schulze) an M., 28. Dez. Cod. Land. 243.

1558.

n. 6436b. M. an Herzog Philipp von Pommern, 1. Jan. (v. Medem, Geſch. der Einführung der ev. Lehre in Pommern. Greifswald 1837, 67.)

n. 6436c. M. an Kurfürſt Auguſt von Sachſen, 3. Jan. Bds 441.

n. 6440b. Jakob Runge an M., Eldena, 7. Jan. Balt. Stud. 1892, 17.

n. 6440c. Hier. Beſolt an M., 7. Jan. Cod. Land. 271.

n. 6441b. M. an Abraham Buchholzer, 13. Jan. Flem. 60.

n. 6448b. Abdias Prätorius an M., 29. Jan. Cod. Land. 250.

n. 6453b. Brenz an M. Stuttgart, 1. Febr. Bds 442. Zur Ber. das Or. Cod. Land. 231.

n. 6454b. M. an Johann von Küſtrin, 2. Febr. ZKG II, 311. Bericht über das Religionsgeſpräch eb. 312.

n. 6459b. M. an Johann Crato, 9. Febr. Flem. 60.

n. 6460b. M. an Johann von Küſtrin, 14. Febr. ZKG II, 316.

n. 6463b. M. an Johann von Küſtrin, 24. Febr. ZKG II, 317.

n. 6471b. Abdias Prätorius an M., 5. März. Cod. Land. 245.

n. 6473b. Bullinger an M., Zürich, 7. März. Bds 443.

n. 6473c. M. an Johann Crato, 10. März. Flem. 61.

n. 6478. Staphylus, Theologiae Martini trimembris epitome. HR.E. ſ. 6481. 84.

n. 6481. Die Rede XII, 277. Nach Müller 37 am 10. Febr. gehalten.

n. 6484b. M. an den Rat zu Dresden, 18. März. Bds 579.

n. 6484c. Johann von Laski an M., 23. März. Cod. Land. 149.

n. 6501b. M. an Karl von Anhalt, 10. April. StKr 1899, 624.

n. 6501c. M. an den Rat zu Dresden, 11. April. Bds 580.

n. 6504b. Johann Aurifaber in Königsberg an M., 24. April. Cod. Land. 263.

n. 6507b. M. an Georg Crakow. Bds 581.

n. 6512b. M. an Georg Crakow. Bds 582.
n. 6527. Nach Medem, Einf. der ev. Lehre in Pommern 63 wurde dies Gutachten auch an Herzog Philipp von Pommern geſchickt, mit einem eigenhändigen Zuſatz Mel.s, der dort abgedruckt wird.
n. 6530b. M. an Johann Crato, 18. Mai. Flem. 61.
n. 6560b. Jakob Runge an M., Greifswald, 27. Juli. Balt. Stud. 1892, 23.
n. 6563b. M. an Johann Crato. Flem. 62.
n. 6567b. Tilemann Heßhuſius an M., Heidelberg, 12. Aug. Cod. Land. 374.
n. 6569. Nach Flemming 45 n. 36 A. 1 auf 1553 zu ſetzen.
n. 6572b. Bording an M., Hartf., Mel. paed. 67.
n. 6588. Adr. Joanni Friderico, duci Pomeraniae. Altpr. Monatsſchr. 1891, 270. Schlußſatz hinzugefügt.
n. 6591. Über den Einfall der Ruſſen 6586. 91b. 6603. S. 717f. Ritter, Deutſche Geſch. 243f.
n. 6591b. M. an Johann Crato, 8. Sept. Flem. 62.
n. 6592b. M. an Auguſt von Sachſen, 9. Sept. Bds 444.
n. 6595b. Johann von Solikowski an M., Sieradz, 12. Sept. Cod. Land. 150.
n. 6600b. M. an Auguſt von Sachſen, 18. Sept. Bds 445.
n. 6621b. Philipp von Heſſen an M., 24. Okt. ZKG V (1882), 338.
n. 6623b. M. an Auguſt von Sachſen, 31. Okt. Bds 446.
n. 6626b. M. an Philipp von Heſſen, 4. Nov. ZKG 1881, 340. ZwissTh 1868, 455.
n. 6631b M. an Philipp Derare Thourant, 13. Nov. Bds 447.
n. 6638b. Calvin an M., Genf 19. Nov. Bds 448.
n. 6640b. Zuſatz vom 25. Nov. ZKG XV, 426.
n. 6647. Ber. Flemming 13.
n. 6647b. M. an Eliſabeth von Zeſchwitz. Bds 449.
n. 6655. Über Eiſenberg Haußl., Mel.-Komp. 20.
n. 6659b. M. an Georg Agricola in Amberg. Bds 450.

n. 6659c. Gutachten in dem Trierſchen Handel. Bds 451.

n. 6661. S. 710. Die oratio de congressu Bononiensi XII, 307. n. 6719 gehalten am 16. Febr. 1559. Müller 38.

1559.

n. 6662. Über Dr. Echt ſ. Krauſe 171.

n. 6666b. M. an Johann Crato. Flem. 62.

n. 6673b. Paſtoren in Siebenbürgen an M., 12. Jan. Cod. Land. I, 313.

n. 6682b. M. an Johann Crato, 6. Febr. Flem. 63.

n. 6685b. M. an Brenz, 9. Febr. Bds 452.

n. 6689b. Georg Crakow an M., Augsburg 12. Febr. Krauſe 166.

n. 6691b. Franz Burkhardt in Weimar an M., 13. Febr. Krauſe 168.

n. 6697b. M. an Wolfgang Fuhrmann in Zerbſt, 25. Febr. Krauſe 168.

n. 6698b. M. an Georg Agricola in Amberg, 27. Febr. Bds 453.

n. 6698c. Bullinger an M., 27. Febr. Cod. Land. 328.

n. 6699b. M. an Franz Balduin, 1. März. Bds 454.

n. 6702b. Abdias Prätorius an M., 5. März. Cod. Land. 245.

n. 6706b. Ulrich Sitzinger an M., Augsburg 16. März. Krauſe 170.

n. 6707. Nach Gillet, Crato von Crafftheim 173 Beil. 12. 14. 15 auf 1557 zu legen. Denn laut Meldung vom 2. Febr. 1557 ſollte Muſäus abgeſetzt werden auf Forderung König Ferdinands, weil er die Annahme des Interims und die Fortlaſſung des Wortes vom Papſt im Liede: „Erhalt uns, Herr“ verweigerte, und am 17. Sept. 1557 meldet er dann ſeine Anſtellung in Gotha, wo er allmählich zum Flacianismus hinüberlenkte und dann Superintendent in Jena wurde. Mel. hatte ſchon zu ſeiner Anſtellung in Breslau nicht raten wollen.

n. 6715. Z. 1 v. u. Anton Reiß, achtmal Bürgermeiſter ſ. Matheſius' Brief vom 4. Auguſt 1556.

n. 6719. Die Rede von Bugenhagen XII, 295, gehalten am 4. Auguſt 1558, Müller 38. — Die von der Zuſammenkunft in Bologna ſ. 6661.

n. 6722b. Bullinger an M., Zürich 30. März. Bds 455. — Die Gefangenſchaft von Victorin Striegel und Andreas Hügel n. 6730. 38. 41. 42. 58. 59. 66. 67. 79. 6822. Schmidt, Mel. 638.

n. 6724. Über Anton Otto, P. in Nordhauſen, ſ. 6274. 75.

n. 6726b. M. an den Rat zu Frankfurt a. M., 6. April. Bds 456.

n. 6726c. Ernſt Ludwig von Pommern an M., Greifswald 6. April. Balt. Studien 1892, 25.

n. 6728. Kurfürſt Auguſt wollte nicht, daß etwas gegen die Weimaraner veröffentlicht würde. Schmidt, Mel. 639.

n. 6733b. Abdias Prätorius an M., 17. April. Cod. Land. 242.

n. 6748b. M. an Ulrich von Schwerin, 6. Mai. Bds 457.

n. 6748c. M. an den Rat zu Frankfurt, 9. Mai. Bds 458.

n. 6750b. König Maximilian II. an M., 14. Mai. Bds 459. StKr 1873, 722.

n. 6753b. M. an Johann Crato, 18. Mai. Flem. 64.

n. 6769b. M. an Georg Crakow, 5. Juni. Bds 460.

n. 6772b. M. an Anſelm von Zeſchwitz, 19. Juni. Bds 461.

n. 6776. Über den Krieg Dänemarks in Dithmarſchen ſ. Ritter, Deutſche Geſch. I, 196.

n. 6776b. Inſchrift in ein deutſches Exemplar der Loci StKr 1897, 799.

n. 6781b Philipp von Heſſen an M., 17. Juli. ZKG IV, 161.

n. 6783b. Die Schrift de potestate Hartfelder S. 616 n. 647. — Über Andreas Roſa n. 6803. Hartf. n. 655.

n. 6786b. M. an den Rat zu Bremen, 23. Juli. ZwissTh 1868, 455.

n. 6793. S. 870 Z. 4 v. u. Zur Donatio Constantini ſ. die Theſen Haußl., Mel.-Komp. 83.

n. 6795b. M. an den Rat zu Löwenberg, 6. Auguſt. Flem. 64.

n. 6801. Herbert und Ludewig n. 6801b.

n. 6801b. M. an den Rat zu Goldberg, 10. Aug. Flem. 65.

n. 6803. Über Agricolas Äußerung Kawerau, Agricola 316. Flemming 66 n. 76.

n. 6815b. M. an Johann Crato, 5. Sept. Flem. 66.

n. 6820b. Johann Echt in Köln an M., 19. Sept. Krauſe 171.

n. 6824. Nach Gillet, Crato I, 169 von 1556.

n. 6828b. Abdias Prätorius an M., 28. Sept. Cod. Land. 249.

n. 6833b. Thomas Blarer an M., 1. Okt. Cod. Land. 329.

n. 6834b. Entwurf zu einem Schreiben Auguſts von Sachſen an Eliſabeth von England von Mels Hand, 1. Okt. ZKG XII (1891), 621.

n. 6845. Z. 6 v. u. Balthaſar iſt wohl Rhau. Koſegarten, Geſch. der Univ. Greifswald I, 204, 1.

n. 6847b. Brenz an M., Stuttgart 19. Okt. Bds 462. Or. Cod. Land. 234.

n. 6861b. Herzog Chriſtoph von Württemberg an M., 3. Nov. Bds 463.

n. 6862b. Siebenbürger Paſtoren an M., 8. Nov. Cod. Land. 364.

n. 6862c. Vergerius an M., 11. Nov. eb. 106.

n. 6862d. Kaſpar Helt in Klauſenburg an M., 12. Nov. eb. 352.

n. 6864b. Albert von Laski an M., 13. Nov. eb. 146.

n. 6875b. M. an Georg Crakow, 27. Nov. Bds 464.

n. 6875c. M. an Chriſtoph von Württemberg, 28. Nov. Bds 465.

n. 6882b. Prätorius an M., 2. Dez. Krauſe 173.

n. 6880b. M. an Georg Crakow. Bds 466.

n. 6882c. M. an Rektor und Senat in Wittenberg, 9. Dez. Bds 467. 68. 69.

n. 6883b. M. an Georg Crakow, 11. Dez. Bds 584.

n. 6883c—f. M. an denſelben. Bds 470—74.

n. 6899 b. Judicium Philippi Melanthonis von den Gefallenen Cod. Gryphisw. 35 B.

1560.

n. 6904 b. M. an die Universität Heidelberg, 1. Jan. Hartfelder, Mel. paed. 71. Plitt und Kolde, Die Loci communes M.s, Erlangen und Leipzig 1890, 5. Hartf., Praec. Germ. 13.

n. 6904 c. M. an Nikolaus Hemming in Kopenhagen, 1. Jan. Kirkehistoriske Samlinger I, 324.

n. 6907 b. M. an Georg Crakow, 11. Jan. Bds 475.

n. 6913 b. M. an Johann Crato, 25. Jan. Flem. 66.

n. 6914 b. Responsio ad calumnias Islebii ad Wilibaldum Ransbeck. ZKG XIV (1894), 139.

n. 6915 b. M. an Elisabeth von Zaschwitz, 2. Febr. Bds 476.

n. 6916 b. M. an Georg Crakow. Bds 477.

n. 6947 b. M. an den Rat zu Rostock, 5. März. Bds 478.

n. 6948 b. Nikolaus Oksschnitz in Pinczow an M., 11. März. Cod. Land. 148.

n. 6951 b. M. an Herzogin Klara von Braunschweig, 18. März. Bds 479.

n. 6957 b. Hubert Languet an M., Breslau 26. März. Bds 480.

n. 6961 b. M. an Johann Crato, 29. März. Flem. 67.

n. 6966 b. M. an König Anton von Navarra, 1. April. Bds 481.

n. 6966 c. Heinrich Stephanus an M., 1. April. Bds 482.

n. 6967 b. M. an König Friedrich II. von Dänemark, 4. April. Vorrede zu Erasmus' Lätus Bucolica. XX, 825.

n. 6971 b. Hubert Languet an M., Frankfurt, 8. April. Bds 483.

n. 6972 b. M. an Joachim von Anhalt, 12. April. Krause 174.

Von unbestimmter Zeit:

— Andreas Fabricius an M. 1554—60. ZKG XII, 203.

— M. an Melchior Junius, Pastor in Senftenberg. Bds 507

(P. in Senftenberg ist sonst Andreas J.; Melchior P. in Kalau).

— Unbestimmte Adressaten und Abfassungszeit Bds 516. 17. 18, desgleichen eine größere Anzahl von Schriftstücken X, 1—119 *).

2.

Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins nach Schleiermacher.

Von

Pfarrer Dr. **Buchholz**-Kladau, Kreis Danziger Höhe.

Es hat die Religion, in welcher Gestalt sie auch immer im Leben des menschlichen Individuums oder der gesamten Menschheit auftrat, von jeher sich als eine vis vitalis ohnegleichen erwiesen. „Nichts hat die Menschen so eng verbunden, aber auch nichts so schroff entzweit, wie die Religion; nichts hat die Individuen so in sich selbst vertieft, nichts den eigentümlichen Charakter der

*) In der ersten Hälfte sind noch folgende Fehler zu verbessern: n. 316b: 2. Jan. statt 12. S. 203 Z. 1 l. 508c. 505b. S. 205 Z. 1 v. u.: 565. S. 206 Z. 3 v. u.: 635b. n. 663: Jon. I, 143. S. 209: n. 735b. S. 210 Z. 9 v. u.: n. 797a. S. 213 Z. 9: Ueber se. W. S. 216 Z. 11 v. u.: Kapp. S. 217 Z. 3: 1193b. Z. 4: n. 1081. Z. 3 v. u.: 1240b. n. 1469b: Voräus. n. 1625: Portunus. n. 1710b: Freiberg. S. 229 Z. 12: 1957b. Crodel. n. 2009: Sept. 1541. n. 2054: ZKG. Bei n. 2416 l. 2597. n. 2458b VII st. III. Bei n. 2576 l. 2437. n. 2849b: Cöthen st. Gotha. n. 2957b: Oswald st. Friedrich. n. 3264b: 1544. Zu streichen: n. 1513b nur Bruchstück von 1360 s. IX, 276. n. 1531b weil richtig gesetzt 1938b. n. 1683, weil irrig. n. 2574b = n. 2402. n. 2611 = VII, 876. n. 5007 vgl. de W V, 572. 78. n. 2674b = 2900b. n. 2738 = n. 4771. n. 2839 Stück von 2632. n. 2849b = 2966, aber vom 18. Jan. s. ZKG VII, 468.

Völker so zwingend hervorgetrieben, als die Überzeugungen von göttlichen Dingen. Was immer das Leben an Heroischem enthält, das hat seine tiefsten Wurzeln in der Religion. ... Wen daher einmal das religiöse Problem in der Tiefe seiner Seele gepackt hat, den läßt es nicht wieder los; er mag es zurückdrängen, abschütteln, in weiteste Ferne verbannen, er kann nicht umhin, an die Verneinung den stärksten Affekt zu setzen, die Entscheidung jener Frage für die allerwichtigste zu erachten; der Unglaube selbst wird ihm zur Sache des Glaubens [1])."

Das hat schon Schleiermacher den religiös Indifferenten seiner Zeit eindringlich zum Bewußtsein bringen wollen. Gegenüber der damals weitreichenden Unklarheit auf dem Gebiete des religiösen Bewußtseins hat seine Tätigkeit reformatorischen Charakter und Wert, und es ist ihr nicht nur eine epochemachende Erstwirkung, sondern noch vielmehr darüber hinaus eine tiefgehende, noch in unserer Zeit besonders spürbare Nachwirkung beschieden worden.

Mag nun das Geheimnis der damaligen Erstwirkung auch immerhin gelegen haben in der auch in der Form [2]) den Zeitumständen angemessen Rechnung tragenden Abweisung der vom Rationalismus wie Supranaturalismus gezeitigten Auffassung der Religion, sei es als eines bloß historischen oder doktrinären „Glaubens", sei es als einer „Erfindung" oder eines „anerzogenen Vorurteils", sei es als einer „Vereinigung von Metaphysik und Moral" oder endlich als eines „bestimmten Wissens" überhaupt [3]), — der Schwerpunkt dieser Wirkung, die seitdem die religiös interessierten Geister nicht mehr losließ, hat aber darin gelegen, daß er auf dem Wege der Analyse des religiösen Bewußtseins und unter Ausscheidung aller der Religion nicht wesenhafter, ihr in der Erscheinung aber anhängender und „das Wahre und Höchste" in ihr

1) Eucken, Wahrheitsgehalt der Religion, S. 3.

2) Vgl. hierzu: O Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum 1888, besonders die Ausführungen über den Exoterismus der Reden, S. 23 ff.

3) R. 19. 33. 34. 35. (R. = Reden über d. Rel., zitiert nach der krit. Ausgabe v. Bernh. Pünjer unter Zugrundelegung der 1. Auflage d. Reden. Die Zahlen bedeuten die obere Seitenzahl.)

oft verdunkelnder Momente [1]) dem Ursprunge der Religion nachspürte, als Mutterschoß derselben das einheitliche, allgemeine menschliche Bewußtsein aufwies und dann der Entstehung und Entwicklung der Religion in ihrer „psychologischen Begründung" und in ihrem Geknüpftsein an die Entwicklung des Geistes nachging [2]).

Dazu stellt er sich auf die allgemeinste Grundlage, die das Verständnis für die religiöse Entwicklung des einzelnen Menschen wie der Völker ermöglicht: Natur des Menschen [3]), Anschauung, Universum. Dann leitet er an, den religiösen Bewußtseinsprozeß, der seinen Anfang durch das Andringen und Handeln des „Universums" auf den Menschen und das „Anschauen des Universums" durch den Menschen genommen hat, in der „Natur des Menschen" und des Volkes zu belauschen [4]) und bis zur höchsten Ausbildung zu verfolgen.

Um nun im folgenden genauer aufzuweisen, was als bedeutsam, aber auch was als mangelhaft an der Religionskonstruktion Schleiermachers zu erachten ist, empfiehlt es sich, vom methodischen und sachlichen Gesichtspunkte aus an seine Religionskonstruktion heranzutreten.

I.

So sehr in der Gegenwart die Hauptvertreter der Religionsphilosophie im einzelnen über Begründung, Wert, Wesen und Zweck der Religion von einander abweichen, scheint uns darin fast völlige Übereinstimmung zu herrschen, daß das Wesentliche in der Religion auf dem Wege festgestellt wird, daß aufgewiesen wird, welche Faktoren die Kontinuität der Religion bedingen und

---

1) R. 41. 48.

2) Das betont auch Dorner für Ursprung und Entwicklung der Religion und greift in all seinen Ausführungen (Grundriß der Relig.-Phil. bes. S. 42) immer darauf zurück

3) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben in Briefen, S. 290: „Ich nehme die menschliche Natur als eine notwendige Stufe des geistigen Lebens."

4) R. 23.

begründen, und daß diese Bedingungen nicht in Zügen gefunden werden, die die verschiedenen Religionen und religiösen Standpunkte äußerlich von einander unterscheiden, sondern in den am tiefsten liegenden Tendenzen [1]), die sich unter höchst verschiedenen Formen offenbaren.

Genau so verfährt Schleiermacher. Auf die Kontinuität der Religion streben alle seine Ausführungen nicht nur hin, sondern es scheint von ihr aus auch die ganze Religionskonstruktion orientiert zu sein [2]). Im religiösen Gefühl hat das Subjekt die Gewißheit der Zusammengehörigkeit seines Ich mit dem göttlichen, denn beide sind eine Identität in der Differenz der Momente und erhaben über den wechselnden Zuständen. Die Gewißheit der Zusammengehörigkeit schreitet fort zum wirklichen Zusammenschluß des menschlichen und göttlichen Ichs. Dieser ist ihm aber nicht schon garantiert durch Innigkeit und Stärke, denn auch die innigsten, stärksten und erhebendsten Momente im Leben des religiösen Subjektes können den Charakter vorübergehender, wechselnder Gefühle tragen [3]). Ein „religiöses Prinzip" soll diese Einheit sein, auf sein „ununterbrochenes Dasein und Leben im Gemüt geht die Unersättlichkeit der Religion" [4]). Die Religion soll ein Kontinuum sein im Menschen und verschmäht, auch mit den stärksten Äußerungen derselben zufrieden zu sein, sobald sie nur gewissen Teilen des Lebens angehören und sie beherrschen soll. Dieses Einheitsbewußtsein ist der Grundton, auf den der Mensch in seinem Stolz wie in seiner Demut alles bezieht [5]).

Erst mit der Kontinuität [6]) sind alle Gegensätze nicht nur im

1) Vgl. Siebeck, Rel.-Phil. S. 31—42. Pfleiderer, Rel.-Phil. S. 307f. Dorner, Rel.-Phil. S. 67f. E. v. Hartmann, Rel. des Geistes, 2. Aufl., S. 304ff. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, S. 1—7. Hoeffding, Philos. Probleme, Leipzig 1903, S. 96f. Rel.-Phil. S. 96. Ethik S. 459ff.

2) R. 282. 3) R. 282.

4) Vgl auch die Glaubenslehre § 5_5 aufgestellte Forderung der Stetigkeit des frommen Gefühls.

5) R. 283.

6) Die auch als „das eigentliche höchste Ziel der Virtuosität" bezeichnet wird. R. 282.

Ich des Menschen, sondern auch im Verhältnis dieses Ich zur Welt und Gott stetig in der letzten Einheit zur Harmonie aufgehoben und alle Hemmnisse und Konflikte überwunden. Damit ist die tiefliegende Gesamttendenz, in der alle Bedürfnisse ethischer, intellektueller, ästhetischer Art als Teilmomente dieser Tendenz sich befriedigen, angezeigt: die Sehnsucht, zur Einheit mit dem Unendlichen zu kommen, um „in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen" zu leben [1]).

Nun verbietet sich von selbst, das Wesen der Religion etwa nur gewinnen zu wollen aus der „Summe der Merkmale, welche den geschichtlichen Religionen gemeinsam sind" [2]). Aus der Summe dieser Merkmale läßt sich immerhin noch nicht ein einheitliches Wesen nachweisen, sondern erst aus dem all diesen Merkmalen immanenten, sie zur Einheit verbindenden Prinzip. Um das zu finden, muß man aber von der Anschauung der Religion, wie sie, objektiv geworden, in den religiösen Gemeinschaften in die Erscheinung tritt, zu der Religion gehen, wie sie in dem einzelnen Subjekt ihren Verlauf hat. Das bedeutet die Verbindung der psychologischen Methode mit der historischen. Beide bringt Schleiermacher zur Anwendung und macht sie besonders fruchtbar durch innige Verknüpfung der Äußerungen des religiösen Lebens mit denen des Geisteslebens [3]). Da ihm nun die Völker „Massenindividuen" darstellen, vermag er auch die gegebenen positiven Volksreligionen psychologisch zu erfassen und so gibt er der historischen Methode, die ja schon von sich aus die Äußerungen der Religion nur als Folgen der in der Volksseele sich vollziehenden Vorgänge verstehen kann [4]), die naturgemäße Richtung und macht die psychologische Betrachtungsweise zur dominierenden,

1) R. 48.

2) So Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, S. 5.

3) Diese Verbindung betont besonders auch Dorner in seiner Rel.-Phil. und weist auf Grund derselben auch Gesetze des Verlaufes des relig. Lebens nach. Vgl. auch Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888, und Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901, sowie Dorners Anzeige dieses Werkes in den Beilagen 1901, Nr. 254 und 255 zur „Münchener Allgemeinen Zeitung".

4) Das weist Pfleiderer, Rel.-Phil. S. 307 ff. nach.

ohne damit der historischen das Recht und den Boden zu entziehen [1]).

Doch mit der Betonung der psychologischen Seite der Religion und der Notwendigkeit ihrer psychologischen Erforschung ist das Wesen der Religion in objektiver Realität immerhin noch nicht unbedingt garantiert.

Sind doch Feuerbach und Strauß auf diesem Wege dahin gekommen, die rein subjektive Art der Religion zu behaupten [2]). Der Mensch und die Menschheit verfolgten nur eudämonistische Zwecke, sie seien religiös, wenn sie die wahren Bedingungen der menschlichen Glückseligkeit kennten. Grund der Religion sei Furcht, die Götter seien Phantasiegeschöpfe und Wunschwesen. Dem läßt sich treffender wohl kaum begegnen als mit den Worten Euckens: „Die Religion verflüchtigt sich dann zu einer leeren Illusion. Sie erscheint als ein grandioser Irrtum des Menschengeistes, der bloße Spiegelbilder des eigenen Seins in das große All hineinwirft und von solchen Spiegelbildern die Erfüllung aller Wünsche hofft, welche ihm die rauhe Wirklichkeit versagt. Ein solches Sichsonnen und -wonnen in erträumten Idolen wäre dazu kein harmloses Spiel. Denn es würde an nichtigem Schein die Kräfte und Empfindungen vergeuden, deren die wahren Aufgaben des Lebens aufs dringendste bedürfen, es würde unser Sein zerspalten, es würde den Sinn der ganzen Wirklichkeit verfälschen. Von solcher Fälschung ... unser Dasein zu befreien, müßte dann als eine besonders wichtige Angelegenheit gelten, und der Kampf gegen die Religion würde die heiligste aller Pflichten [3])."

Doch Schleiermacher begegnet jeglichem Subjektivismus theoretischer und praktischer Art, indem er der Religion neben der psychologischen eine metaphysische Grundlage gibt. Er findet die vom religiösen Bewußtsein angestrebte Einheit nicht im mensch-

1) Ob man deshalb, wie Haym, Die romant. Schule S. 439 tut, von einer Geringschätzung des Historischen durch Schleiermacher sprechen darf, erscheint fraglich.

2) Feuerbach, Wesen des Christentums, 2. Aufl., S. 401.

3) Eucken, Wahrheitsgehalt, S. 4.

lichen Ich [1]), sondern in einer über dem Ich und der Außenwelt stehenden Realität, der Gottheit, die als Universum, Unendliches, — als absolute Ursache alles Werdens und Geschehens, aller Gesetzmäßigkeit, Harmonie und Ordnung —, als Intelligenz, Vernunft, vernünftig-ethischer Wille nicht nur den Anfang des religiösen Prozesses wirkt [2]), sondern als lebendiger Gott [3]) seinen Fortgang bis zur höchsten Ausbildung des religiösen Bewußtseins mitbedingt.

Daß die Gottheit als Realität wirklich existiert, ist ihm erlebte und darum unumstößliche Erfahrungstatsache, die einer theoretischen Beweisführung weder bedarf, noch durch sie aufgehoben werden kann. So ist nur der gotterfüllte Mensch „das Maß aller Dinge" [4]). Die religiöse Wahrheit ist psychologisch bestimmte Erfahrung, und doch weist diese Bestimmung die neuerdings aufgetretene skeptische Übertreibung [5]) ebenso energisch ab, wie sie anderseits der Religionsphilosophie ein großes Gebiet eröffnet hat. Die individuellen religiösen Gefühle werden so *kosmische Lebensgefühle*, die in Analogie zu den organischen Lebensgefühlen stehen, auch eine Bezogenheit zu dem All, dem Weltganzen, der Weltordnung, dem Weltprinzip aufweisen, die Lust oder Unlust durch die Stellung der gesamten menschlichen Persönlichkeit und ihrer höchsten Lebenswerte in der Weltentwicklung bestimmt sein läßt, dabei aber der Hilfe spekulativer Hypothesen gar nicht bedürfen [6]). So ist es auch *Sache der individuellen psychologischen Bestimmtheit und Betätigung des individuellen kosmischen Lebensgefühles, ob die Religion intellektuell oder ästhetisch oder ethisch bestimmt* ist. Schleiermacher läßt alle drei Seiten zu ihrem Recht kommen [7]).

---

1) Wie es bei *Fichte* der Fall ist!

2) R. 47. 53—56.

3) Gott als immanentes Prinzip.

4) Vgl. dagegen den Standpunkt der Sophisten.

5) Stirner, Nietzsche, Kierkegaard.

6) Vgl. *Hoeffding*, Ethik, Leipzig 1901, übers. v. Bendixen S. 458. 459.

7) R. 128 (2. Ausg.)

a.

Es hat zuweilen gerade das intellektuelle Moment in der Religionskonstruktion Schleiermachers nicht die angemessene Wertung und Würdigung gefunden. Man beruft sich auf die in der zweiten Ausgabe der Reden ganz besonders hervortretende Betonung des Gefühls, in dessen Bereich hier auch die „Anschauung" mit ihrem rezeptiven Grundcharakter aufgenommen sei. An vielen Stellen [1]) ist der Ausdruck „Anschauung" freilich durch „Gefühl" oder einen gleichartigen ersetzt. Eine genaue Vergleichung aber ergibt unter Beachtung des Zusammenhanges, daß es Schleiermacher vornehmlich daran gelegen hat, den subjektiven religiösen Bewußtseinszustand, indem er mit der Rezeptivität ausdrücklich Spontaneität und Produktivität vereinigt wissen wollte, in präziserer und vor Mißdeutungen gesicherterer Weise, als es in der ersten Ausgabe der Fall war, zum Ausdruck zu bringen [2]), und daß er die Stellungnahme des religiösen Subjekts in seinem Bewußtseinszentrum, so bei Erfassung seiner eigenen und der göttlichen Einheit, wie bei der Zusammenfassung seiner eigenen Einheit mit der göttlichen, wie endlich bei allen Modifikationen, die das Ich erfährt, klar herausstellen wollte.

Wir können uns daher der von Fuchs [3]) geäußerten Meinung, daß es sich bei den Änderungen der zweiten Ausgabe der Reden um eine „Änderung des Religionsbegriffes" mit der Tendenz, in der zweiten Ausgabe der Reden das Wesen der Religion so zu schildern, „daß alles ferngehalten werde, was intellektuell ist", nicht anschließen.

Denn erstens ist der von Schleiermacher in der zweiten Ausgabe der Reden in den Vordergrund gestellte Begriff „Gefühl" nicht nur „in der ersten Definition der Religion auch mit ent-

1) Fuchs führt die hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen auf: Schleiermachers Religionsbegriff I.

2) Schleiermacher sagt in seinem Schreiben an Brinkmann, daß ihm in der 1. Ausgabe die Darstellung nicht immer so klar geraten wollte, wie der Gegenstand ihm wirklich vor Augen stand.

3) Fuchs, Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der 1. und 2. Ausgabe der Reden. Theol. St. u. Kr. 1903, Heft 1, S. 75 ff.

halten", sondern er nimmt auf dem ganzen Gebiet der Reden erster Ausgabe eine dominierende Stellung ein. „Anschauung" ist wohl „der Angel" der ganzen Rede, „die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen lassen". Sie ist also das orientierende, einleitende [1]) oder das subjektiv verursachende Moment (gegenüber dem Universum als dem objektiv verursachenden). Das ergibt sich aus dem von Schleiermacher in der zweiten Ausgabe hinzugefügten Vergleich noch deutlicher: „Warum soll ich euch erst zeigen, wie dasselbe gilt auch von der Kunst? Wie ihr auch hier tausend Schatten und Blendwerke und Irrtümer habt aus derselben Ursache?" Aber als das zustandebringende Moment, mehr oder weniger [2]) dem religiösen Subjekte bewußt, erscheint das „Gefühl". Durch Anschauung „belauscht" der Mensch das Universum, im Gefühl läßt er sich „von seinen unmittelbaren Einflüssen in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen" [3]).

An Religion gebricht es, wenn das Gefühl des Unendlichen den Menschen nicht beseelt [4]). „Dieses Gefühl, das ihr oft freilich kaum gewahr werdet, kann in anderen Fällen zu einer solchen Heftigkeit heranwachsen, daß ihr des Gegenstandes und euer selbst darüber vergesset [5])", und anderseits „überwiegt die Anschauung nie so sehr, daß das Gefühl beinahe verlöscht wird [6])", während für alle Fälle „die Stärke dieser Gefühle den Grad der Religiosität" bestimmt und die Gefühle der Religion „uns besitzen sollen" und wir sie „aussprechen, festhalten, darstellen sollen". Ja die religiösen Gefühle sollen alles Tun des Menschen „wie eine heilige Musik begleiten" [7]). Die Nachweise lassen sich noch vermehren. An vielen anderen Stellen wäre freilich eine deutliche Herausstellung des Gefühls (ohne Verbindung mit dem Begriff Anschauung) wünschenswert gewesen, wenn auch der Zusammen-

1) R. 51. „Vom Anschauen muß alles ausgehen."
2) R. 69. 3) R. 45. 46.
4) R. 51. 5) R. 69. 6) R. 69.
7) R. 71.

hang klar macht, auf welchen Begriff jedesmal das Gewicht fällt. Eben das hat Schleiermacher in der zweiten Ausgabe korrigiert.

Auch verschwindet in dieser der Begriff „Anschauung", wie behauptet ist, durchaus nicht ganz [1]). Was bleibt aber schließlich von der behaupteten „Änderung des Religionsbegriffes", wenn doch wieder zugestanden werden muß, „daß damit keine grundsätzliche Änderung seiner Vorstellungen von dem Wesen der Religion gegeben ist und gegeben sein soll" [2])?

Ebenso ist es mit der Meinung, die zweite Ausgabe werde charakterisiert durch „Fernhalten alles dessen, was intellektuell ist" [3]). Gewiß hat Schleiermacher die ausgesprochene Absicht, die Religion von dem Gebiete begrifflichen Denkens, des Wissens, der Wissenschaft zu scheiden und ihr eine eigentümliche, „eigene Provinz im Gemüte" zuzuweisen.

Damit hat er aber durchaus nicht alles das, was intellektuell ist, fernhalten wollen, und wenn er es gewollt hätte, hätte er es nicht gekonnt. Es seien zunächst Stellen aufgeführt, in denen die betreffenden Ausdrücke ein intellektuelles Moment im religiösen Bewußtsein mitgesetzt sein lassen: zweite Ausgabe Reden 11 (wie in der ersten Ausgabe) „heilige Gedanken und Gefühle"; 18 (wie in erster Ausgabe) „beobachten", „den gemeinschaftlichen Inhalt richtig auffassen", „euren Begriff aus dem Einzelnen rechtfertigen"; 33, Fußnote 1: Ich will einen seltenen Geist hervorrufen, „den ihr lange mit angestrengter Aufmerksamkeit werdet beobachten müssen, um ihn für den zu erkennen, den ihr begehrt"; Fußnote 7: „die höhere Natur der Religion anerkennen"; 35 (die Religion gehöre der theoretischen und der praktischen Seite an!); 42 „unterscheiden", „untersuchen", „wissen"; 45. 49. 53. 58 und viele andere mehr.

Es sei dazu bemerkt, daß es dem Zwecke, den Schleiermacher

1) Man vergleiche: 2. Ausgabe R. 52. 53. 56. 88 (wie in 1. Ausg.). 92. 94 (wie in 1. Ausg.). 116. 117. 98 (in 2. Ausg. nicht abgeändert). 101. 108 (wie in der 1. Ausgabe). Dazu kommt noch, daß an vielen Stellen für „Anschauung" nicht „Gefühl", sondern „wahrnehmen", „betrachten", „innewerden" gesetzt ist.

2) Fuchs a. a. O. S. 77. 3) A. a. O. S. 76.

verfolgte, nur angemessen war, wenn er diese intellektuellen Momente auch *nur als mitgesetzt* einführte und dieselben nicht ausdrücklich betonte. Es war wiederum dem Zwecke nur angemessen, wenn er bei der zweiten Ausgabe der Reden noch Ausdrücke entfernte, die noch geeignet waren, Mißdeutungen aufkommen zu lassen.

Aber ein Weiteres war weder geboten noch möglich. Sprach er doch gerade zu Zuhörern, deren Bildung und Intellekt er selbst rühmt. Er will sie anleiten, das Zustandekommen der Religion zu beobachten, die Religion zu erleben, und nimmt ihr Apperzeptionsvermögen in Anspruch, d. h. er will, daß sie durch aufmerksames Erleben sich klar werden sollen über die Vorstellungsinhalte, die sie aus der Anschauung gewonnen haben. Wie ist aber einheitliche Zusammenfassung der Vorstellungsinhalte verschiedener Art und Einreihung derselben in den Zusammenhang des Ichbewußtseins möglich ohne *Betätigung* des *Intellektes*? Oder wozu fordert Schleiermacher sonst auf, wenn er gerade in der zweiten Ausgabe der Reden sagt: „Versucht mit mir hinabzusteigen in das innerste Heiligtum des Lebens, ob wir uns dort vielleicht gemeinschaftlich zurechtfinden können. Dort allein findet ihr das ursprüngliche Verhältnis des Gefühls und der Anschauung, woraus allein ihr Einssein und ihre Trennung zu verstehen ist. Aber an euch selber muß ich euch verweisen, an das Auffassen eines lebendigen Momentes. Ihr müßt es verstehen, euch selbst gleichsam vor eurem Bewußtsein zu belauschen, oder wenigstens diesen Zustand für euch aus jenem wieder herzustellen [1])." — So nimmt Schleiermacher die Betätigung des Intellektes bei seinen Zuhörern in der zweiten Ausgabe der Reden betreffs der Bildung zur Religion und des Verständnisses für die Religion geradezu in Anspruch [2]). Hier will er in das Wesen der Religion auch gerade dadurch einführen, daß er nicht nur eine *Abgrenzung* zwischen den Gebieten des Gefühls (Religion), Wissens

1) R. 53.

2) R. 49—51. Vgl. *Albr. Ritschl*, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen usw. S. 20—25 und *Elwert*, Über das Wesen der Religion, S. 39. 40.

(Wissenschaft [1]), Denken) und Handeln (Moral) vollzieht, sondern ebensosehr das In-, Mit- und Aufeinanderwirken [2]) derselben als gleichberechtigte, „im Leben selbst" niemals „getrennt", „unabhängig eins vom andern" vorhandene Richtungen unseres Geisteslebens aufweist. „Denn euch eben, weil ihr die Religion nicht anerkennt als das Dritte, treten die andern beiden, das Wissen und das Handeln, so auseinander, daß ihr ihre Einheit nicht erblickt." ... „Hier nun habt ihr diese drei, um welche meine Rede sich bis jetzt gedreht hat: das Erkennen, das Gefühl und das Handeln, und könnt verstehen, wie ich es meine, daß sie nicht einerlei sind und doch unzertrennlich. Kann nun wohl eine allein von diesen Reihen das menschliche Leben bilden ohne die andern [3])?"

Beachtenswert erscheint uns auch für den hier in Frage stehenden Punkt, der schon vorher von uns in einer Fußnote erwähnte Umstand, daß Schleiermacher für „Anschauung" in der zweiten Ausgabe oft den Ausdruck „Wahrnehmung" [4]), „innewerden",

---

1) Dorner, Rel.-Phil. S. 52. „So ist die Religion keineswegs auf jeder Stufe nur ein Fühlen, Ahnen, Glauben, sondern sie ist auch ein höchstes Wissen, das aber nicht ohne Einfluß auf Wille und Gefühl ist ... daher man auch die Bedeutung der Wissenschaft für die Religion nicht hoch genug schätzen kann." Dazu Fußnote: „Dies hervorzuheben, ist von besonderer Wichtigkeit gegenüber einer unklaren Neuromantik, die die Religion nur in das innere Gefühl verlegt, wie z. B. Maeterlinck, Meyer, Benfey u. a." — Wir haben hier den Punkt, von wo aus sich Schleiermacher über die seine Zeit beherrschende Romantik erhob. Vgl. R. Haym, Geschichte der Romantik, S. 537 f. 542.

2) Schleiermacher, Grundlinien e. Krit. d. bish. Sittenlehre, Abt. III, Bd. 1 der ges. Werke, S. 240. 243.

3) R. 57. Das führt nun gleichzeitig auch über die Hegelsche Bestimmung der Religion hinaus, daß sie nur mit Vorstellen zu tun habe.

4) Es sei darauf hingewiesen, daß auch sonst auf dem Gebiete der Wesensbestimmung der Religion gerade der Begriff „Wahrnehmung des Unendlichen" eine Rolle spielt. So hat Max Müller (Vorlesungen über den Ursprung der Religion, S. 24 f. 36 f. 50 f.) denselben als für alle Religionen gleichmäßig geltend bezeichnet, und auch die intellektuelle Seite der Religion, die sich mit der Entwicklung des Geistes immer reiner herausarbeite, betont.

„betrachten“ (und nicht Gefühl) eingesetzt hat. So Reden 86. 88. 92. 107. 127. 131. 164. 167. 171. 298 u. a. m. Der sachliche Zusammenhang ergibt, daß das mit gutem Bedacht geschehen ist. Es soll die Auffassung und Deutung eines Empfindungskomplexes und die Beziehung von Empfindungsinhalten auf einen einheitlichen, festen Zusammenhang von Erfahrungsinhalten zum Ausdruck gebracht werden. Diese Beziehung ist offenbar schon eine primäre Denkfunktion (wenn auch noch kein logischer Denkprozeß!), und es haftet ihr das Streben [1]) an, im religiösen Bewußtsein die intellektuellen Gefühle [2]) der Wahrheit und der Gewißheit zur Geltung zu bringen. Wie könnte auch Schleiermacher die Einheitlichkeit des allgemein menschlichen und religiösen Bewußtseins behaupten, wenn er das Wesen der Religion „unter Fernhalten alles dessen, was intellektuell ist“, in der zweiten Ausgabe der Reden hätte schildern wollen?! Das kann auch aus dem Grunde weiter nicht zugegeben werden, weil Schleiermacher der Phantasie in der zweiten Ausgabe der Reden nicht minder wie in der ersten eine bedeutende Rolle zuweist. Es genügt da schon die Vergleichung von Reden 128 in beiden Ausgaben. Die Phantasie ist „das Höchste und Ursprünglichste im Menschen“. Es hängt von ihr ab, je nachdem sie am Bewußtsein unserer Freiheit oder am Verstande hängt, ob wir den Geist des Universums personifizieren und einen Gott haben, oder ob wir eine Welt haben und keinen Gott. Die Phantasie erschafft für uns die Welt, und ohne Welt können wir keinen Gott haben. So die erste Ausgabe. Die zweite bringt keine wesentlichen Abänderungen, setzt für „Bewußtsein unserer Freiheit“ und „Verstand“: „Sein und Natur“, „Bewußtsein und Denken“, formuliert

1) Dorner, Neuere Ansichten über das Wesen der Religion (Zeitschr. f. wiss. Theologie, 43. Bd. Neue Folg. VIII, 1900): Schleiermacher zeigt, daß der religiöse Zustand mit Interesse verbunden sei und das reflektierende Denken, das sich über den Inhalt des Gefühls klar werden wolle, anrege. Vgl. Schürer, Schleiermachers Religionsbegriff S. 40 und O. Ritschl a. a. O. S. 53 und Fußnote 6.

2) Vgl. Ziehen, Grundzüge der phys. Psychologie II, 2. Aufl., S. 125 ff. und Wundt, Grundzüge der physiol. Psychol. II, 4. Aufl., S. 521 ff.

aber den Schlußpassus folgendermaßen: „Ihr werdet es wissen, daß eure Phantasie [1]) es ist, durch welche ihr zur Welt und zur Gottheit gelangt *auch für das Gefühl* und dann erst zu jenem Begriff, welcher für euch die Welt erschafft, und daß ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt." — Das *intellektuelle* Moment springt sofort in die Augen. Von besonderem Interesse ist es uns aber, daß gerade in der zweiten Ausgabe das Gefühl in den beeinflussenden Bereich der Phantasie gezogen wird. Daß Phantasie aber als Betätigung der gleichen Geisteskraft, die im Denken begrifflich wirkt, zu definieren ist, dazu gibt uns Schleiermacher in den eben verglichenen Worten volle Berechtigung.

Nach allem können wir nun hier abschließend sagen: das *intellektuelle Moment* in der Religionskonstruktion Schleiermachers ist *durchaus beachtenswert*. So sehr er bemüht ist, im Gegensatz zu Rationalismus und Supranaturalismus einerseits [2]) und Hegel [3]) anderseits, welchem „Religion" das Sichselbstdenken und -wissen Gottes im Denken und Wissen des Menschen von Gott ist, die Heimat der Religion im *Gefühl*, der „eigenen Provinz derselben im Gemüt", nachzuweisen, so sehr genügt doch sein Religionsbegriff der erfahrungsmäßigen Tatsache, daß es viele Menschen gibt, die ihr religiöses Bedürfnis dadurch befriedigen, daß ihnen die Abhängigkeit von dem Einen zum Impuls wird, die Einheit zwischen Vernunft und Natur durch den Intellekt herzustellen. Es ist der Intellekt ihnen eben das Mittel zur Betätigung ihres kosmischen Lebensgefühles.

b.

Aber noch mehr Gewicht legt Schleiermacher darauf, auch *ästhetisch* angelegten Naturen durch seinen Religionsbegriff die Möglichkeit zu geben, ihr religiöses Bedürfnis im Gefühl zu befriedigen. Hierin berührt er sich offenbar mit Schelling, der die durchgängige Polarität des an sich indifferenten Absoluten in Natur

1) Hier findet sich in 3. Ausgabe der Zusatz: in diesem Sinne eure freie *Gedankenerzeugung*.

2) R. 151.

3) Hegel, Rel.-Phil. II, 496.

und Geist lehrte. In allem Endlichen sei sie zu finden, überall strebe sie nach einer Ausgleichung. Die Natur erschließe sich als Offenbarung des Absoluten, Natur und Geist seien die Darstellungen des Göttlichen geworden. — In den Reden Schleiermachers tritt oft der Gedanke hervor, daß das Unendliche sich im Endlichen symbolisiere. Er geht ganz in die Sprache der sich durch Phantasieanschauung in den Geist und die Harmonie des Universums versenkenden, ästhetisch empfindenden religiösen Subjekte [1]) ein, er wünscht, Religion und Kunst zusammenleiten und in einem Bette vereinigen zu können, denn das sei das einzige, was die Religion zur Vollendung bringen könne, das wäre eine Begebenheit, aus deren Schoß sie bald einer neuen und herrlichen Gestalt besserer Zeiten entgegengehen würde [2]). — Daß Schleiermacher hiermit nicht, wie A. Ritschl [3]) meint, „die Religion der Kategorie des Kunstsinnes unterordnet", ist nun ersichtlich. Ebensowenig halten wir die Ansicht für berechtigt, daß Schleiermacher die Religion dazu „in nächste Analogie mit der Kunst stellte", weil das der einzige Weg für ihn war, „um die Religion von der Metaphysik und Moral abzulösen" [4]). Es scheint uns, daß für ihn ein viel höherer Beweggrund zur Verbindung der Religion mit der Kunst bestimmend war. Er wollte damit einer in der gesamten Geschichte der Religion hervorgetretenen, in der Menschennatur begründeten Äußerung des religiösen Gefühles als kosmischen Lebensgefühles Berücksichtigung zuteil werden lassen, und er hätte sicherlich eine sehr wichtige Seite in der Religion vernachlässigt, hätte er der ästhetischen Anknüpfung der Religion nicht Beachtung geschenkt. Die geschichtlich so enge

1) R. 152 „Kunstwerke der Religion". 148 „Musik meiner Religion", „vollste Harmonie der religiösen Gefühle", „heilige Musik religiöser Gefühle, die das tätige Leben begleiten", „Galerie religiöser Ansichten".

2) R. 173. 174.

3) Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen, S. 28. 29. 37. Dagegen: Braasch, Komparative Darstellung des Religionsbegriffes Schleiermachers, S. 6.

4) O. Kirn, Enzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. Bd. XIV, S. 595. R. 173. Religion und Kunst weisen eine innere Verwandtschaft auf.

Beziehung der Religion zur Kunst finden wir im Sinne Schleiermachers in dem, beiden gemeinsamen Element des Schönen begründet, wodurch beide auch psychologische Anknüpfung in der Menschennatur gewinnen. — Vielleicht ist hier noch eine Nachwirkung der früheren intensiven Beschäftigung unseres Philosophen mit Platon zu erkennen, von dem er sagt: „Es gibt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann [1])." Platon schätzte freilich, obgleich selbst Künstler, die Kunst gering, da er in ihr nur die Nachahmung der εἴδωλα (Erscheinungen der Ideen) sah. Die Schönheit beruht auf dem Hindurchscheinen der Idee durch das Sinnliche [2]), auf der Wirkung des πέρας im ἄπειρον, auf der Wahrnehmung des Harmonischen und Symmetrischen, welches an sich gefällt und ursprüngliche Gefühle erzeugt. — Schleiermacher nimmt das auf, geht aber in der Schätzung der Kunst über seinen Meister hinaus [3]). Entsprungen, wie die Religion, aus dem Gefühl, genährt durch die Phantasie, ist sie die schöne Darstellung der Idee. Das Schöne teilt sich ihm in das Erhabene und Schöne im engeren Sinn. In beiden liegen die Momente, die Kunst und Religion verbinden. Das Erhabene ist das schlechthin Große [4]), was über alle Vergleichung groß ist. Es ist aber magnitudo reverenda, die ehrfurchterregende Großheit, die nicht Furcht, sondern „heiligen Schauer" (Reden 87) im Menschen entstehen läßt [5]). Das Erhabene ist diejenige Art des Schönen, in der das Moment der Begrenzung zurück-

1) Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie (9. Aufl.), 4. Teil, S. 76.

2) Phaedr. 250 B sq.

3) Vgl. Schleiermachers Ästhetik, herausgeg. von Lommatzsch 1842, S. 25. 56—61. 67. 75. 108. 122. 212. 240—247.

4) So auch bei Tertullian, Adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff. Vgl. S. 19 dieser Arbeit.

5) R. 87. 88. Hier ist ein Anklang zu finden an das Gehaltene bei Platon. Vgl. J. Walter, Die Geschichte der Ästhetik im Altertum, S. 197—201.

tritt [1]), darum das Unendliche, das Gewaltige in einfacher Form, das Eine [2]), Ungeteilte, in dem keine Schranke gesetzt werden kann. Es ist das Schrankenlose auch hinsichtlich der Zeit, darum Bleibende, Zeitlose, Ewige, Unveränderliche. Es ist auf unsere Fassungskraft bezogen das Dunkle, Geheimnisvolle [3]), Wunderbare, auf unsere Lebenskraft bezogen das Übermächtige, die Kraft schlechthin. — Das Schöne wird von Schleiermacher in der Harmonie und innern Einheit des Mannigfaltigen, in der Ordnung, Gesetz- und Zweckmäßigkeit der Natur und des Weltalls angeschaut. Aber in dem Mannigfaltigen erscheint zunächst das Schöne wesentlich als ein Sinnliches, da das im Kunstwerke vollendete Schöne Ausprägung des geistigen Bildes im sinnlichen Stoffe ist. Das Sinnliche ist also der Boden, aus dem das Schöne sich erhebt. Dieses Sinnliche stellt sich der Empfindung des Menschen als ein Angenehmes dar und reizt gleichzeitig den Geist des Menschen, aus seinem Inhalt ein geistiges Erzeugnis zu machen. Das Schöne offenbart sich so in der Individualisierung, der die Begrenzung eignet. Das Schöne als Individuelles wird zum Charaktermäßigen durch innewohnende und wahrnehmbare Regelmäßigkeit und Proportionalität und vor allem durch das Beseeltsein. Diese drei Merkmale kommen in der Harmonie zum Ausdruck, die dem Menschen Ordnung, Gesetz- und Zweckmäßigkeit im Makrokosmus und Mikrokosmus [4]) zur Empfindung bringt. Die Harmonie ist aber ihrem inneren Wesen nach eine Zusammenfassung von Kontrasten zur Einheit und Zusammenstimmung. Kontraste sind subjektiv empfundene Verschiedenheiten bis zur Gegensätzlichkeit, die aber doch dem anschauenden, fühlend-wollenden Ich zu Faktoren der Assoziation werden [5]). So wird der Fromme, der Sinn und Geschmack für das Unendliche hat,

1) Ästhetik, S. 245.
2) R. 89. „Die erhabene Einheit".
3) R. 89.
4) R. 83—91. 109.
5) Damit hängt auch die Betonung der Eigentümlichkeit des menschlichen Individuums, das berufen ist, sein eigentümliches Urbild zu verwirklichen, zusammen.

in dem Gefühl der Abhängigkeit von diesem Unendlichen zugleich der Harmonie des Universums inne, der gegensatzlosen Einheit aller Gegensätze, der einheitlichen Zusammenstimmung aller vom religiösen Subjekt auf Gott in Anwendung gebrachten verschiedenen Bestimmtheiten. — Der ästhetisch empfindenden Menschennatur wird hinsichtlich seines sittlichen Energiebewußtseins sowohl das Erhabene wie das Schöne von fördernder Bedeutung. Das Maßlose, Disharmonische wird mißfällig. Die Harmonie der Seelenvermögen im Individuum ist Gerechtigkeit und Tugend [1]). Überall kommt es für jeden einzelnen darauf an, in Harmonie mit sich selbst und dem Ganzen zu bleiben. — Diese wenigen Aphorismen mögen es verständlich machen, in welcher Weise Schleiermacher die ästhetische Anknüpfung der Religion vorstellte. Dem Erhabenen gegenüber erleidet das menschliche Ich zuerst eine Depression. Indem aber gerade im Erhabenen das Unendliche ihm nahekommt, ihm teilgibt an seiner Natur, gelangt das Ich zu einer Erhebung über das Sinnliche und dieselbe wird ihm zum Impuls, die durch Anschauung des Schönen empfundenen Gegensätze von Vernunft und Natur zur Harmonie aufzuheben.

c.

Schleiermacher trägt endlich auch derjenigen individuell psychologischen Bestimmtheit Rechnung, in Gemäßheit deren der Mensch die Einheit zwischen Vernunft und Natur im Bewußtsein der Abhängigkeit von dem Einen durch sittliches Handeln herzustellen sich getrieben fühlt.

Das religiöse Subjekt weiß sich bei Herstellung dieser Einheit tätig auf Grund göttlicher Kausalität, denn Gott als Grund der realen und idealen Welt, als die Kausalität setzende Kausalität, also als positiv gestaltende Weltvernunft, steht nicht nach Auf-

1) Bei Plato verbindet sich in den Tugenden „das Schöne so eng mit dem Guten, daß eine schöne Handlung durchaus gleichbedeutend mit einer tugendhaften und guten wird". Vgl. J. Walter a. a. O. S. 357: die moralische Schönheit. Schleiermacher: Das Ziel alles sittlichen Handelns ist das höchste Gut, d. h. die Gesamtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft.

faſſung des Deismus der geſchaffenen Welt, dieſelbe ſich ſelbſt überlaſſend, gegenüber, ſondern iſt gleicherweiſe tranſzendentes und immanentes Prinzip und gibt der Welt auf Grund ewiger, ſtetiger Kauſalität eigene Kauſalität, vermöge deren nun auch der Menſch der ihm von der Gottheit geſetzten Aufgabe, die Einheit mit der göttlichen, ſich in der Weltordnung offenbarenden Vernunft ſelbſt zu erleben und zu betätigen, gerecht werden kann.

Das religiöſe Subjekt weiß ſich aber nicht bloß kauſiert von dem Einen, ſondern gelangt auch in kontinuierlicher Zuſammenfaſſung mit der Gottheit zur vollen Erfaſſung ſeiner eigenen konkreten Beſtimmtheit und ſeines Eigenwertes. Hier liegt der Grund für die Betonung der Individualität [1]) und Eigentümlichkeit durch Schleiermacher. Beſonders der letztere Begriff kommt für uns in Betracht, denn bekanntlich deckt ſich das Gebiet beider nicht. Während Individualität Anwendung findet auf die Gebiete der toten Natur, des Tierreiches wie der Menſchheit, iſt Eigentümlichkeit nur, wo ein inneres Prinzip die Differenz der Einzel- und Sonderexiſtenzen produziert und wo ſich ihr Begriff pſychologiſch begründen läßt [2]). So beim Menſchen, der deshalb nicht nur lebendiges (wie das Tier), ſondern auch beſeeltes Individuum iſt, ein durch inneres Prinzip entſtandenes Eigentümliches, das von anderen qualitativ verſchieden iſt. Wird dieſes Prinzip zurückgedrängt, da iſt der Menſch mit ſeinem eigentlichen Daſein ins Tieriſche verſunken [3]) und wird nichts inne „von dem Gott in uns und in der Welt“ [4]). Wo aber dieſes Prinzip das herrſchende wird, wird die lebendige und beſeelte Individualität fortgeführt zur perſönlichen Individualität, die Eigentümlichkeit wird zum Charakter. So iſt alſo

1) Das Individualitätsproblem ſteht offenbar im Zentrum des philoſophiſchen und religiöſen Intereſſes Schleiermachers. In den Reden (2. und 5. Rede) und Monologen — natürlich auch in der Sittenlehre und Pſychologie — ſteht ihm nicht der Gottesbegriff, ſondern der der Individualität am höchſten. Im Gegenſatz zu Kant und Fichte gelangt Schleiermacher zur Erfaſſung der Individualität auf pſychologiſchem Wege.

2) Phil. Eth. S. 165. 204.

3) R. 153. 154. 4) R. 130.

die Eigentümlichkeit nicht, wie bei Fichte, etwas Zufälliges, von äußeren Verhältniſſen Abhängiges, ohne Eigenwert und -zweck, ſondern etwas planvoll von der Gottheit Angelegtes, Innerliches, pſychologiſch Bedingtes. Das principium individuationis liegt alſo nicht, wie Fichte will, im Ich [1]), ſondern im All-Einen, ſofern dasſelbe kauſierende causa iſt, und es iſt nicht Einſchränkung [2]) des Abſoluten, ſondern Eingehen des ewigen Geiſtes in das Endliche, worin die ſich vollziehende innige Vereinigung von Geiſt und Natur oder Geiſt und Leib [3]) und das Kauſieren des göttlich-menſchlichen Weſens beſchloſſen iſt. Dadurch entſtehen eigenartige und eigenwertige Einzelweſen, die durch freiheitliche Betätigung zu Einzelperſönlichkeiten werden [4]).

Nun iſt erſichtlich, wie ſich die Einheit darſtellt, die der religiöſe Menſch zwiſchen Vernunft und Natur in dem Bewußtſein der Abhängigkeit von dem Einen durch ſittliches Handeln herzuſtellen vermag. Das Gemüt iſt die Einheit der Gefühlsdispoſitionen. Das Gefühl iſt das Zentrum des perſönlichen Innewerdens und gleichzeitig die relative Identität des Denkens und Wollens. Indem das religiöſe Subjekt im Gefühl Gott als den tranſzendenten Grund ſeines Denkens und Wollens findet und ſich nun als ein von der abſoluten Urſache Bedingtes und Beſtimmtes weiß, und indem es weiter – aber nur auf Grund der als Tatſache erlebten göttlichen Beſtimmtheit — ſich im Gefühl nach ſeinem Eigenwert und Eigenzweck weiß, kommt es zur realen Gemeinſchaft mit dem Göttlichen, die eine religiös-ſittliche Kontinuität iſt, wurzelnd im Gefühl.

Demgemäß betont Schleiermacher nun ebenſoſehr die abſolute Gültigkeit und Verbindlichkeit des göttlichen Willens, wie er dem gotterfüllten Menſchen auf Grund völlig ausgebildeter Eigentüm-

1) Fichte, Pſychol. II, 79: „Der Wille iſt das Individualiſierende in ihnen, zugleich der Grund ihrer individuellen Sonderung.“

2) Fichte, Syſt. der Sittenl. Werke IV, S. 254.

3) M. (= Monologen, Bd. I, Abt. III der geſ. Werke [zur Philoſ. und vermiſchte Schriften]), S. 356.

4) R. 95. Der Genius der Menſchheit iſt der vollendetſte, univerſellſte Künſtler, der nichts machen kann, was nicht eigentümlichen Wert hätte.

lichkeit die Fähigkeit vindiziert, durch Aufnahme des in die Welt eingehenden, guten, göttlichen Willens in seinen menschlichen Willen die Konflikte zwischen beiden aufzuheben.

Das sittliche Handeln stellt sich dann dar als Handeln der Vernunft auf die Natur, ein potenziertes Hineinbilden und ein extensives Ausbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur. So ist auch alles ethische Wissen Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft [1]).

Aber diese Sittlichkeit ruht nicht auf subjektivistischer Grundlage, ist nicht etwa nur praktischer Subjektivismus, sondern ruht, wie aus obigem ersichtlich, gleicherweise auf objektiver wie subjektiver Grundlage. Das schließt nun zuerst den Eudämonismus [2]) grober und feiner Art aus, sowohl für das rein sittliche Gebiet, wie für das Gebiet der Äußerung der religiösen (also kosmischen) Lebensgefühle. Ist die Eudämonie der Endzweck des Menschen, strebt er damit dauernde Glückseligkeit durch Beherrschung der Natur an, so kann er sich hierbei offenbar nur auf sein eigenes individuelles Leben beziehen. Nur in völliger Souveränität des Individuums würden alle Bedingungen zur Verwirklichung vollkommener Eudämonie liegen. Gesetzt nun auch, daß diese Souveränität die singuläre Lebenstotalität des menschlichen, Eudämonie anstrebenden Subjektes völlig umfaßte, würde sie gerade in ihrer vollkommenen Ausbildung in höchstem Egoismus die Solidarität für die Eudämonie der Gesamttotalität (Gemeinschaft, Gattung, Menschheit) abweisen. Schon deshalb ist der Eudämonismus für Schleiermacher zur religiösen Grundlegung ungeeignet. Es kommt für ihn noch dazu, daß der Mensch im religiösen Gefühl sich nicht nur hinsichtlich seiner ethischen Zwecke, sondern auch seiner physischen Anlage [3]) von einer außer ihm stehenden und doch in ihm tätigen realen Macht getragen und kausiert weiß. Der Subjektivismus, der diese Bedingtheit von

1) Ph. Eth. § 75. 80. 81.

2) Schleiermacher weist ihn eingehend zurück in Grundl. einer Kr. der bish. Sittenlehre, II. Abschnitt: Von der Tauglichkeit der verschiedenen ethischen Grundsätze zur Errichtung eines Systems.

3) R. 153.

dem Einen ablehnt und sich nur auf die Menschennatur stellt, wird durch die Einrichtung dieser selben Natur an der Erreichung seines Zweckes gehindert. — Das schließt nach Schleiermacher weiter aus, daß das Wesen der Religion in die Moral gesetzt werden könne [1]). Damit wird dem Moralismus damaliger und jetziger [2]) Zeit begegnet. Es gilt hierbei im wesentlichen dasselbe wie vom Eudämonismus, es handelt sich um eine andere Art des Subjektivismus. Aus dem Wesen des Menschen soll die sittliche Aufgabe erkannt werden und das könne geschehen, denn das Sittliche habe einen eigenen Wert und werde in diesem Wert durch die menschliche Vernunft erfaßt. Die Anknüpfung an Kant ist evident. „Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt." „Moral führt unausbleiblich zur Religion." Nur das Sittliche in uns lehrt uns Gott erkennen. „Denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser (moralischen) Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen dem ganzen in der Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann. Der Begriff eines nach bloß rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist [3])." Gott ist hier nur als die causa des Sittengesetzes, nicht als das den Menschen Kausierende vorgestellt. Die causa, die eigentlich nur Bedeutung hat, ist der Mensch, er begründet die Moral aus sich ohne Mithilfe Gottes. Sein subjektives moralisches Handeln begründet Religion.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, das weiter zu verfolgen. Daß das nicht die Religion Schleiermachers sein konnte, ist hinreichend ersichtlich. Religion ist nicht Folgeerscheinung, auch nicht Wirkung der Moral, sondern das sittliche Handeln ist eine Äußerung des Bewußtseins der Abhängigkeit (des Kausiertseins) von

1) R. 46.

2) Adler und Salter, die Begründer der „Gesellschaft für ethische Kultur".

3) Werke, herausgeg. von G. Hartenstein (1867—1869), VI, 201; VII, 366; VIII, 508.

dem Einen und stellt eine Betätigung des in dieser Abhängigkeit empfangenen Impulses dar, die Einheit zwischen Vernunft und Natur herzustellen. So wird das Sittliche auch um seines eigenen Wertes willen gewollt, und es ist dem Handeln des Menschen zweierlei gegeben: sowohl eine objektive Grundlage in der religionsbegründenden, innigen Vereinigung [1]) des Endlichen mit dem Unendlichen, das zur Quelle aller Kraft geworden, als auch ein gottgewolltes Ziel, dem es zustrebt.

Abschließend können wir hiernach sagen: die Größe Schleiermachers liegt unseres Erachtens in der einheitlichen Durchführung seines religiösen Standpunktes, in der Hervorhebung der psychologischen (intellektuell-ästhetisch-ethischen) Seite der Religion auf metaphysischer Grundlage und in Anerkennung des Erfahrungselementes in der Religion.

II.

Das schließt nicht aus, daß wir sachlich manches als mangelhaft an der Religionskonstruktion Schleiermachers erachten zu müssen glauben Gerade vom psychologischen Standpunkte kommt uns dieses Mangelhafte zum Bewußtsein. — Wir beschränken uns auf den Gottesbegriff und den des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls.

A.

1. Wir vergegenwärtigen uns kurz, wie Schleiermacher den Gottesbegriff zur objektiven Basis der Religion macht und wie er das religiöse Subjekt durch Erfassung der konkreten Gottesfülle im Bewußtsein zu einer kontinuierlichen Verbindung mit dem Göttlichen kommen läßt.

Das Göttliche ist die alles durchwirkende einheitliche Macht. Indem diese göttliche Lebenskraft wie im eigenen Leben so auch

---

1) Nun kann auch bezüglich des Mystischen in der Religionsauffassung Schleiermachers, das die erste Ausgabe der Reden stark betont, die zweite aber keineswegs ganz ausmerzt, erkannt werden, daß es ein notwendiges Moment darstellt, ein Erfahrungsmoment.

in den mannigfaltigen anderen Gestaltungen als tätig erkannt wird, kommt der Mensch zu dem Gedanken der Einheitlichkeit dieser göttlichen Lebenskraft, die alles hervorbringt und durchwirkt [1]). Es handelt sich nun um die vom religiösen Subjekt zu erfassenden Bestimmtheiten Gottes, d. h. all der im Gottesgefühle mit Gewißheit innegewordenen göttlichen Momente, die auf Gottes realen Wert und seine Aktionsweisen Bezug haben [2]).

Der durch alles hindurchschreitende, das Gemüt des Menschen erfüllende, seine Selbsttätigkeit produktiv fördernde, hohe „Weltgeist“ [3]) ist der Gottesgeist und Inbegriff aller jener Momente.

Das Verständnis für diesen „Weltgeist“ geht hindurch durch das der Begriffe des „Universums“ und des „Unendlichen“.

Das Universum findet der Mensch in sich, in der Menschheit und über der Menschheit und Welt [4]). Er erfaßt es als das in die Form und Darstellung der einzelnen innerhalb der Gesamtheit eingegangene, alles in gleicher Weise ordnende und durchwaltende Prinzip. So wird das Universum zum Weltgeist, der gleichzeitig auch die causa außerhalb der Menschheit und Welt für alles Geschehen und Sein in der empirischen Welt, der transzendentale Grund ist. Dieser wird für das religiöse Fühlen zum Gott [5]). Gott ist nicht außer der Welt [6]), weil, wenn beide getrennt wären, entweder dadurch die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben würde; das Sein Gottes ist uns in den Dingen gegeben [7]), weil in jedem einzelnen die Totalität vermöge des Seins und Zusammenseins und darum auch der transzendentale Grund der Totalität gegeben ist; kein Gott ohne Welt und keine Welt ohne Gott [8]), denn keiner von beiden Werten kann ohne den anderen gesetzt werden. Darum

1) R. 141 ff. 169 ff.

2) R. 59, 2. Ausg. 3) R. 91.

4) R. 131. Für das Folgende muß auch die Dialektik herangezogen werden. Das kann bez. des Gottesbegriffes auch unbedenklich geschehen. Anders wäre es betr. des Begriffes „Gefühl“.

5) Dial. S. 153 ff. 6) Dial. S. 157. 7) Dial. S. 156.

8) Dial. S. 157. 432.

kann Gott nicht isoliert werden [1]). Ein dahin zielender Versuch würde zu „bewußtlosem Brüten" führen [2]). Es findet demnach weder Identifizierung noch Entgegensetzung [3]), wohl aber Gegenüberstellung von Gott und Welt als Correlata [4]) statt. Dabei geht dem Menschen eine konkrete Gotteserkenntnis auf, er erfaßt Gott als die „gegensatzlose Einheit der Gegensätze" gegenüber der Welt als der gegensatzvollen Einheit der Gegensätze, welch letztere von ersterer kausiert, gebunden, getragen wird. In diesem Gott gibt es keinen Begriff als in der Identität mit dem Gegenstande [5]). Es gibt in ihm auch keine Schranke irgendwelcher Art. Darum ist nach Schleiermacher Gott auch nicht persönlich [6]) vorzustellen, da alle Persönlichkeit Zusammenfassung innerer Unterschiede zur Einheit des Bewußtseins sei. Der Glaube habe auch intensives Interesse nicht an der Persönlichkeit, sondern an der Lebendigkeit Gottes.

Diese lebendige Gottheit hält nach Schleiermacher die Gegensätze in der Welt zur Einheit zusammen. Zu diesen Gegensätzen gehört vor allem der von Real und Ideal, Vernunft und Natur. Das Zusammenhalten geschieht durch Einwirkung der produktiv gestaltenden Vernunft auf die Natur. Die Religion erfaßt die Gottheit so, daß sie immer den Antrieb dazu verleiht, die Einheit der Vernunft mit der Natur durch Handeln der Vernunft auf die Natur herzustellen. Das Organ, durch welches diese Einheit hergestellt wird, ist das handelnde menschliche Individuum [7]). Die

---

1) Dial. S. 152. R. 133 (3. Ausg.). Was Schleiermacher hier betont, ist das Interesse jeder Religion, vgl. Akt. 17, 28. Eine Unterscheidung Gottes von der Welt erkennt Schleiermacher vollkommen an. Der transzendentale Weltgrund überläßt die Welt nicht sich selbst (vgl. Deismus), sondern ist das alles tragende und verbindende eins.

2) Dial. S. 153.

3) Gott ist immer Einheit ohne Vielheit, Welt: Vielheit ohne Einheit (per se); Gott: raum- und zeitlos, Welt: Raum und Zeit füllend; Gott: reale Negation aller Gegensätze, Welt: Totalität der Gegensätze. Dial. § 219.

4) Dial. § 219. 224. 225. 5) Dial. S. 326, § 216, 8.

6) Glaubenslehre § 55. Dial. 525. R. 144, Erl. 19.

7) Darum ist für Schleiermacher die Individualität von so großer Bedeutung.

Religion entſpringt dem Individuum aus dem Innewerden der abſoluten Einheit im Bewußtſein, in welchem der Gegenſatz von Welt und Ich durch gemeinſame Inbezugſetzung des Ich und der Welt auf die abſolute Einheit überwunden wird. Das Bewußtſein der einheitſetzenden Tätigkeit Gottes [1]) im Individuum, in dem ſie ſich in konzentrierteſter Form offenbart, iſt die Religion auf der höchſten Stufe. Hier vermählt ſich der endliche Geiſt mit dem Göttlichen. Alle Gegenſätze [2]) im endlichen Geiſt ſind durch Zurückführung auf die göttliche Einheit aufgehoben. Dabei bleibt aber, was Schleiermacher beſonders betont, die Unterſcheidung des endlichen Geiſtes vom göttlichen Unendlichen beſtehen.

Die Erfaſſung eben dieſes Begriffes, des Unendlichen, in ſeiner Bedeutung iſt für das religiöſe Subjekt weitere Bedingung für die Erſchließung der konkreten Gottesfülle.

Dieſer Begriff hat viel Verwandtes mit dem ſoeben behandelten, deckt ſich jedoch nicht mit ihm völlig [3]).

„Religion iſt Sinn und Geſchmack am Unendlichen [4]).“ Aber dies Unendliche iſt nicht ein leeres und dem Endlichen fernes. Es gibt keine Grenzen, wo das eine aufhört und das andere beginnt. Das Unendliche iſt im Endlichen, doch

---

1) Dial. 531.

2) Auch der geſetzgebende Wille Gottes iſt dem religiöſen Menſchen auf dieſer Stufe nicht mehr ein heteronomer Wille; vgl. dagegen Judentum. Gott tritt als übernatürlicher, erhabener Wille dem Menſchen nahe, aber als heterogener Wille wird derſelbe vom religiöſen Subjekt empfunden, das ſich in Gehorſam unter denſelben beugt. Das im religiöſen Bewußtſein ſich intenſiv fühlbar machende Bedürfnis nach inniger Vermittlung zwiſchen dem Endlichen und Göttlichen wird nicht befriedigt.

3) Darüber gibt Erläuterung 2 zur zweiten Rede (R. 135) Auskunft. Es handle ſich, ſagt Schleiermacher, hier nicht um „das höchſte Weſen als Urſache der Welt“ (causa essendi, die wir im Univerſumbegriff fanden!), ſondern um die „Unendlichkeit des Seins, die wir nicht unmittelbar und durch ſich ſelbſt inne werden, ſondern immer nur mittelſt des Endlichen, indem unſere Welt ſetzende und ſuchende Richtung uns vom Einzelnen und Teil auf das All und Ganze hinführt“ (causa influens et efficiens im Endlichen!).

4) R. 51; vgl. auch die eben erwähnte Erläuterung, wo „Sinn“ und „Geſchmack“ erklärt werden.

dies nur unter einer Bedingung, nämlich der, daß das Endliche und Beschränkte in die menschliche Empfindung aufgenommen wird, was geschieht, wenn Endliches den Reiz zur Empfindung gibt. Das Endliche wird dann nicht mehr als Abgegrenztes und Gegensätzliches zu anderem empfunden, sondern in ihm und durch es wird das Universum erfaßt. (Reden 57. 59 zweite Ausgabe, u. a.)

Mit dem sich im Gefühl offenbarenden Unendlichen „kann unmöglich Gott nicht mitgesetzt sein“ [1]). Die causa essendi wird als influens und efficiens Band der Einheit und Indifferenz der Gegensätze. Das Endliche affiziert nun das Gefühl als Repräsentant des unendlichen Universums, Subjekt und affizierendes Endliche sind eins, so auch Subjekt und Unendliches, und letzteres kommt in ersterem zu sich selbst und zur Existenz. Das „Unendliche in euch“ und „ihr im Unendlichen“ ist also subjektiv betrachtet: Bezeichnung für das „Sichbeziehen“ [2]) des endlichen Ich auf sich als Teil des Unendlichen und objektiv betrachtet: das Zusichselbstkommen des Unendlichen im Endlichen.

Das Innewerden des Unendlichen, das ein Gehobensein auf die höchste Einheit ist, verbindet sich mit der eigentümlichen Bestimmtheit des Welt- und Selbstbewußtseins des einzelnen in seinem empirischen *Gefühl*, welches ja das Organ der aufnehmenden und ausströmenden Tätigkeiten ist [3]). Das macht die *Religion* zur Erhebung über alle Gegensätze. Sie schaut alles aus der absoluten Einheit des Unendlichen und doch zugleich individuell, weil jede Person ein eigentümliches Zentrum hat, welches das religiöse Bewußtsein individuell modifiziert.

Es wird nun ersichtlich, daß Schleiermacher durch die Begriffe „Universum“ und „Unendliches“ dem religiösen Bewußtsein eine konkrete Gotteserkenntnis durch Anschauung unter den *realen* [4])

---

1) Ebendas.

2) Diese Formulierung führt uns sehr nahe an die *Fichtesche Vermischung* des empirischen und reinen Ich.

3) Psych. S. 62–67; vgl. *Schürer*, Schleiermachers Religionsbegriff. Leipzig 1868, S. 14–16.

4) *Real* sind diese Kategorien für Schleiermacher, weil sie ihm unauflösliche Tatsachen des Bewußtseins sind.

Kategorien der Subſtanz, Kauſalität und des Zweckes vermitteln will. Gott als die allgemeine Subſtanz iſt die notwendige Einheit des ſubſtantiellen Weltgrundes, die urſprüngliche Weſenseinheit alles Wirklichen, auf welche die Möglichkeit, Wechſelwirkung und Ordnung im Geſamt- und Einzelſein zurückweiſt. — Gott iſt die Kauſalität ſetzende Kauſalität, d. h. die poſitiv geſtaltende Weltvernunft. Sie gibt der Welt eigene Kauſalität auf Grund ihrer göttlichen Kauſalität. Sie gibt dem Menſchen die Bedingungen der ihm von der Gottheit geſetzten Aufgabe, die Einheit mit der göttlichen Vernunft ſelbſt zu erleben und zu betätigen, gerecht zu werden. Dahin verlegt Schleiermacher die Teleologie des göttlichen und menſchlichen Tuns. Der Menſch kommt auf Grund der göttlichen Teleologie zu eigener voller Einheit.

---

2. Überblicken wir nun den ſoeben vorgeführten Verſuch Schleiermachers, den Gottesbegriff zur objektiven Grundlage der Religion zu machen und das religiöſe Subjekt durch Erfaſſung der konkreten Gottesfülle zu einer kontinuierlichen Verbindung mit dem Göttlichen kommen zu laſſen, ſo ſcheint uns der beabſichtigte Zweck nicht erreicht zu ſein. Schuld daran iſt der Gottesbegriff ſelbſt, der keine widerſpruchsfreie Einheit darſtellt.

a) Er iſt weder eine reine abſtrakte, noch eine reine konkrete Einheit, ſondern eine mit inneren Widerſprüchen behaftete Kombination von beidem und ermöglicht deshalb nicht in dem konkreten religiöſen Subjekt eine ſeinem Weſen entſprechende und genügetuende pſychologiſche Anknüpfung.

Wir knüpfen zum Beweiſe deſſen an den von Schleiermacher zu Definierung Gottes aufgeſtellten Zentralbegriff „Einheit des Idealen und Realen“ an. Er ſagt, dieſe wie andere Definierungen Gottes ſeien nur Schemata. Sollten ſie lebendig werden, ſo kämen ſie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegenſatzes hinein, wie wenn man ſich Gott als natura naturans oder als bewußtes abſolutes Ich denke. — Es bietet ſich zur Löſung nun zuerſt der Begriff des „Unendlichen“ an. Das iſt aber zugeſtandenermaßen ein Gedankending, das eine abgeſchloſſene kon-

krete Konstruktion nicht ermöglicht. Die Einheit von Idealem und Realem übersteigt gerade als Unendliches unsere Fassung. Kann aber auch Unendliches überhaupt in irgendein Verhältnis zum Endlichen treten, ohne dadurch Veränderung zu beweisen und so wieder gleichzeitig sein absolutes Wesen aufzuheben? Dächte man aber an ein Absorbieren des Endlichen durch das Unendliche, so ist wiederum kein Verhältnis statuiert, weil dann dem einen Faktor keine Wesenheit mehr zukommt. — Nun betont Schleiermacher weiter die Identität und Indifferenz beider Momente [1]), lehnt das Geteiltsein in zwei Hälften ausdrücklich ab [2]), fixiert den Unterschied als einen bloß quantitativen [3]) und deduziert und beweist die Einheit beider Momente von unserem Selbstbewußtsein aus, von welchem wir uns zu Gott erheben. Nun sind aber — wie unsere Ausführungen zum Abhängigkeitsgefühl unten genauer aufweisen werden — in unserem Selbstbewußtsein zwei konstituierende Wesensmomente vorhanden, die nicht nur quantitativ, sondern qualitativ derartig verschieden sind, daß Schleiermacher dem einen das Prädikat „schlechthinnig" gibt, dem anderen es versagt. Es wird also eine Duplizität des Bewußtseins statuiert, die freilich auch nicht deduziert, sondern einfach aufgenommen ist. Dieselbe ist aber entweder ganz hinfällig — denn da wir nur ein Ich haben = Identität in der Differenz der Momente, so kann dieses Ich auch nur ein Selbstbewußtsein haben, als Identität des Denkens und Seins in der Differenz der Momente —, oder dieselbe ist nur als psychologischer Dualismus denkbar, so daß die Vereinigung nur eine äußerliche Komposition sei und beide Seiten äußerlich auseinanderliegen und nur mechanisch gemischt seien [4]). Dann ist aber die Einheit immerhin zerschnitten, denn zusammengesetzt ist nicht „einfach und einzig", und diese Gegensätze (ideal und real) sowohl, als auch der Setzungsmodus als bedingt (gegenständlich) und unbedingt (gegenstandslos, gegensatzlos) sind gerade Prädikate des Dualismus und erfordern als

1) Ph. Eth. § 46. Dial. 75—77. 461. 495. 504.
2) Dial. 245. § 290.
3) Dial. 310. 311.
4) Schaller, Vorl. über Schleiermachers Dialektik 174.

verſchiedenartige Phänomene des Selbſtbewußtſeins auch verſchiedenartige Träger im tranſzendentalen Abſoluten.

Doch dieſen Dualismus lehnt Schleiermacher der letzteren Konſequenz wegen entſchieden ab [1]), ohne aber eine ausreichende Erklärung für die von ihm behaupteten Vorgänge im menſchlichen Selbſtbewußtſein gegeben zu haben. Da ſich nun für ihn eine Weſenseinheit nicht ergab, ergriff er das Einzige, was ihm als notwendige Folge übrig blieb, die Reduzierung dieſer erſtrebten Einheit auf den Begriff des einheitlichen Grundes [2]), d. h. des „Grundes der Identität des Geſetzes und der Weltordnung", der „abſoluten Kauſalität", die in ſich ſchlechthin einfach und ungeteilt iſt. Dadurch hat er nun zwar die Einheit, das Abſolute, erreicht, es aber gleichzeitig entſeelt. Das fühlt er und darum will er dieſem begrifflichen Dinge Leben einhauchen, indem er in ihm das Verhältnis von Idealem und Realem derart behandelt, daß das erſtere dem letzteren gegenüber zurücktritt, reſp. unter Aufhebung der Duplizität in dasſelbe ganz eingeht. So will Schleiermacher dem Gottesbegriffe Realität ſichern. Beides iſt gewaltſam und dem wahren Weſen des Abſoluten widerſprechend, ſowohl die Reduktion als auch die Charakterverleihung auf dieſem Wege. Ebenſowenig wie das Abſolute, zu dem er ſich auf dem Wege der Abſtraktion erhoben hat, das alſo nur eine logiſche Einheit iſt, dadurch zur realen Größe wird, daß es zur objektiven Welt mittelſt des Kauſalitätsprinzips in Beziehung geſetzt wird, kann dieſes Abſolute als Gott für das religiöſe Fühlen, Denken und Wollen des Menſchen irgendwelche beſtimmende oder auch nur beeinfluſſende Bedeutung haben. Iſt dieſe göttliche Kauſalität auch für alles Geſchehen alleinige und zentrale Veranlaſſung (Unikauſalität), ſo bleibt ſie doch rein dinglichen Charakters und kann im Zentrum des menſchlichen Perſonenlebens nicht pſychologiſche Anknüpfung gewinnen, kann auch der Spekulation zur Erklärung der lebendigen Unterſchiede der wirklichen Welt nicht ausreichen. Arbeitet die Spekulation aber, wie bei Schleier-

1) Dial. § 296 u. Vorleſ. 1818, S. 245. Syſt. d. S. § 45—47.

2) = Einheit des Weltgrundes. Aber es gilt als Sein, was nur Begriff iſt. Vgl. Lotze, Mikrok. III, 568.

macher, dennoch mit ihr, so muß sie sich eben mit Formeln und Schemata begnügen [1]); gleichzeitig sieht aber das religiöse Interesse ein, daß entschiedene Trennung von dieser Spekulation dringend geboten ist. Denn ist bei dem All-Einen selbst keine Lebendigkeit, so wird auch Ursache und Wirkung zum zwingend notwendigen Naturverhältnis unter Einschluß des All-Einen selbst, das eben auch unter dem Einflusse der alles bestimmenden Notwendigkeit steht.

Solch Verhältnis ist dem menschlichen Empfinden nicht adäquat. Gott der Eine ist ihm auch absolute Kausalität = Urgrund jeglichen Seins, Wesens, Geschehens und Lebens, aber Ursache sowohl wie Wirkung sind ein Ding völligster Freiheit bei dem freiesten und unbedingtesten aller Wesen: Gott. So wird dem religiösen Subjekte das ἓν zum πᾶν, aber in beiden sieht er als Trieb die göttliche Freiheit, Macht und Liebe, als akute Gegensätze zur zwingenden Notwendigkeit, als die Wurzel für Weltkraft, Weltgesetz, Weltzweck.

Aber offenbar weist die Religionskonstruktion der Reden und Monologen, die wir im zweiten Teile unserer Arbeit zur Darstellung brachten, auf einen ganz anderen Gott zurück, auf einen solchen, der in der Religion nicht als ruhender, sondern handelnder und lebendiger Gott vorkomme, der dem religiösen Subjekte mit konkreten Bestimmtheiten zum Bewußtsein komme, der, weil selbst konkret, psychologische Anknüpfung im konkreten religiösen Subjekte gewinnen kann und den Impuls sowohl für vorwiegend intellektuelle, wie ästhetisch, wie ethisch angelegte Naturen ermöglicht, in Abhängigkeit von dem Einen und gleichzeitig in freiheitlicher Betätigung die Einheit zwischen Vernunft und Natur herzustellen. Das ist offenbar nicht ein Gott als leere Abstraktion, ohne Selbstbewußtsein und Willen, auch nicht der unter äußerer Determination stehende Gott.

Es tritt hiermit ein unaufhebbarer Widerspruch in

1) Bruno Weiß, Untersuchungen über Fr. Schleiermachers Dialektik (Zeitschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, 75. Bd, S. 268), „bloße Schemata haben wir also gefunden, das Absolute auf keine Weise". Vgl. Dial. 135. 144. 516. 558. 567. 508.

dem Syſteme Schleiermachers in die Erſcheinung, der Widerſpruch des rein religiöſen (gefühlsmäßigen) und des rein ſpekulativen und ſyſtematiſierenden Erkennens. Für erſteres lehnt er die Syſtematiſierung, gleichzeitig mit der der Anſchauung, ab, bei letzterem erhebt er ſich auf rein logiſchem Wege zum Abſoluten und kann ſich natürlich den Konſequenzen nicht entziehen, die ſich für ſein Abſolutes daraus ergeben; er gelangt zu einem „Wiſſen mit dominierender Begriffsform“ [1]). So iſt er Empiriker und Theoretiker gleichzeitig; es iſt ihm aber weder in ſeinem eigenen religiöſen Perſonenleben [2]) gelungen, dieſen aufgewieſenen Widerſpruch durch Ausſöhnen des religiöſen und ſpekulativen Intereſſes zu heben, noch in ſeinem Syſteme. Sein religiöſes Intereſſe treibt ihn viel weiter und verlangt viel mehr, als ſein ſpekulatives Denken gewähren kann [3]).

Hieraus erklärt ſich manches. Es ſcheint uns, daß ihm daran gelegen hat, in rein religiöſem Intereſſe, den neuplatoniſchen Gottesbegriff [4]), dem er durch ſeine Spekulation ſich genähert, zur fruchtbaren Konſequenz zu bringen. Dem religiöſen Gefühl gegenüber iſt die leere, abſtrakte Geiſtigkeit Gottes vollſtändig indifferent; das Subjekt kann von ſeinem religiöſen Intereſſe und dem Organ ſeiner religiöſen Wahrnehmung aus nie zu ſolchem Gott gelangen und Gott nie in irgendein Verhältnis zu

1) Dial. 130.

2) Schleiermacher hat ſelbſt geſagt, daß er ſich in einer beſtändigen inneren Oppoſition befunden habe, und daß in dieſer Oppoſition ſeine Gedankenwelt entſtanden ſei. Vgl. Dilthey, L. 249. J. Richter a. a. O. 8.

3) Hieraus erklärt ſich am beſten die häufige Änderung des Textes der Reden und die Entſtehung mancher Begriffsformulierung. Vgl. Sigwart, Schleiermachers pſychолog. Vorausſetzungen. Jahrb. f. deutſche Th. 1857, 2. Bd., S. 831 ff. Dorner, Die Geſchichte der Lehre v. der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher. Ebenda S. 440 ff. 488.

4) In der chriſtl. Orthodoxie war der Gottesbegriff ſeit Auguſtinus faſt durchgehends neuplatoniſch beſtimmt worden — mit Ausnahme von Duns Scotus. — Dorner hält den Schleiermacherſchen Gottesbegriff für durchaus neuplatoniſch. Doch ſpricht wohl gegen dieſe Annahme, daß die im Neuplatonismus herrſchende negative Beſtimmung des Weſens Gottes Schleiermacher und ſeinem Gefühlsleben fernliegt. — Annäherung iſt aber wohl zu konſtatieren.

dem religiösen Subjekt treten. Darum macht Schleiermacher ihn zum handelnden und lebendigen Gott und betont gleichzeitig die „Eigentümlichkeit" des religiösen Subjektes, womit dem handelnden und lebendigen Gott psychologische Anknüpfung ermöglicht und gleichzeitig die religiöse Spontaneität und Produktivität des religiösen Subjektes gegenüber dem neuplatonischen Sichversenken, das doch passiven und somit religiös unfruchtbaren Charakter hat, gerettet werden soll.

Aber dieser Versuch muß erfolglos bleiben, denn der Widerspruch ist nicht gehoben. Was sein religiöses Gefühl fordert, gesteht doch sein reflektierendes Denken nicht zu; Gott soll handelnd und lebendig sein und — doch unpersönliche Geistigkeit bleiben, weil das Denken es fordert[1]). Dann ist dem ruhenden neuplatonischen Urwesen Bewegung gegeben; es erweist sich aber immerhin noch nicht aus eigener Kraft, Fähigkeit und Bestimmung handelnd und lebendig, sondern bleibt determiniert.

b) Erst der Begriff der Persönlichkeit Gottes beseitigt den des äußerlich Determiniertseins, macht die Gottesfülle zu einer konkreten und geschlossen einheitlichen. Zudem könnte und müßte der Gottesbegriff Schleiermachers bei konsequenter Konstruktion in dem der Persönlichkeit gipfeln. Er sträubt sich gegen die Annahme der Persönlichkeit Gottes, um nur ja jede Schranke von ihm fernzuhalten. Gelingt das denn dadurch, daß Gott als unpersönliche Geistigkeit von ihm gedacht wird? „Persönlichkeit" steht der materiellen Natur und der Organisation oder Natur des Wesens gegenüber und charakterisiert sich als Subjekt-Objekt[2]), ein sich selbst wollendes, wissendes, wirkendes Subjekt. Sie ist also eine charaktervolle Einheit, aber keine bloße Abstraktion, sondern ein in eigenem Kausieren sich selbst von allen Inhaltsmomenten seines geistigen Wesens unterscheidendes Subjekt.

Wenden wir das auf den Menschen an, so wird damit in sein Wesen nicht eine Beschränkung und Entwertung hineingetragen,

1) Glaubensl. § 55. Dial. S. 525 f. 529. R. 128. 130 u. a. Da es so schwer sei, sich eine Person wahrhaft unendlich und leidensfähig zu denken.

2) Syst. d. Sitt., S. 16.

ſondern im Gegenteil: dieſes Weſen wird zu der dem endlichen Weſen möglichen höchſten Vollkommenheit gehoben und der Menſch, ſoweit es überhaupt möglich, zum ſchrankenfreien Herrn des Seins gemacht.

Das Weſen des göttlichen Geiſtes iſt nun das der abſoluten Vollkommenheit, der abſoluten Erhebung über alle Beſchränkung. Abſolutheit und Perſönlichkeit ſind demnach nicht zwei ſich widerſprechende Begriffe, ſondern Gott bringt als das vollkommenſte, mit ſich ſelbſt nur identiſche und in ſeiner Identität ſich ſelbſt erfaſſende Sein in ſeiner Abſolutheit gerade den Begriff Perſönlichkeit zur vollſten Konſequenz und Auswirkung.

Wollte Schleiermacher alſo von Gott jede Schranke fernhalten, ſo geſchah das noch nicht durch die Bezeichnung Gottes als des handelnden und lebendigen [1]), wohl aber hätte es geſchehen können, indem er Gott Perſönlichkeit zugeſprochen hätte. Dann erſt hätte er ihn fähig gemacht zur Erfüllung der Aufgabe, die er ihm bezüglich der Begründung und Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins in den Reden und Monologen zuweiſt; dann erſt hätten die Bezeichnungen „höchſte Einheit", „Unendliches", „Einheit des Idealen und Realen", „gegenſatzloſe Einheit der Gegenſätze" konkreten Inhalt und wären nicht mehr leere Formeln; dann erſt könnte die methodiſch ſo vorzüglich durchgeführte Religionskonſtruktion ſachlich zum Ziele führen. — Denn das religiöſe Bewußtſein, ganz gleich, auf welchem Wege es ſich zu Gott erheben will, poſtuliert eben einen perſönlichen Gott. Schleiermacher betont die pſychologiſche Seite der Religion. Für die menſchliche Pſyche iſt aber kein Begriff ſo bedeutungsvoll, wie gerade der der Perſönlichkeit [2]). Dieſe iſt in jedem Bewußtſeinsleben das Ziel, das erſtrebt wird, das leitende Intereſſe, das ſich alles dienſtbar zu machen ſucht. Das dieſem Intereſſe dienende Zielſtreben führt den Kampf mit allen ihm entgegentretenden Hemmungen ohne Aufhören. Dabei findet der Menſch in der

1) Denn beides iſt auch unter Kauſalzwang möglich.

2) Höffding, Philoſ. Probl. 12. 13. W. Bender, Das Weſen der Religion, 1886, 134 ff. 238 ff. 337 ff. Lotze, Mikrok. II, 461 ff. Kl. Schr. III, 312 ff.

Erhebung zur Gottheit eine durch nichts zu ersetzende „Lebensstütze". Kann nun diesem religiösen Interesse damit genügt sein, daß wir, wie E. v. Hartmann will, ein intelligentes Urwesen annehmen *ohne Selbstbestimmung*: eine unbewußte, intuitive Intelligenz, die den Naturdingen und Individuen eine immanente, *unbewußte Teleologie* einpflanze [1])? Kann dem religiösen Bewußtsein nach obigem mit unbewußter Teleologie gedient sein? Kann das Urwesen ohne Selbstbestimmung, das also selbst unter Kausalzwang handelt, überhaupt für das religiöse Bewußtsein von Bedeutung sein, das sich noch über dieses Urwesen hinaus auf jene gänzlich unvorstellbare, determinierende Macht gewiesen sieht? Das mildert sich zwar etwas, wenn man sich Gott als Weltgeist, absolutes, unergründliches, unpersönliches Urwesen, wie Hegel und Schleiermacher, vorstellt, aber auch in diesem Gott kann das zielstrebige, wertempfindende und wertbestimmende religiöse Subjekt die Garantien noch nicht begründet finden, nach denen es in der Reaktion des Selbsterhaltungstriebes gegen die Erfahrungen von Ohnmacht und Abhängigkeit intensiv verlangt. Können sich Personen dem Unpersönlichen, dem gerade die Wesensmomente, welche sie als unbedingt notwendig zur Begründung und Förderung ihres Eigenwertes erkannt haben, fehlen, in freiheitlicher kontinuierlicher Willensentschließung für verpflichtet halten [2])? Kulminiert Wesen und Werden des endlichen Geistes in der Persönlichkeit, mit der er erst seiner selbst mächtig ist, bedarf er zur Erreichung dieses Zieles der Begründung seines Wesens und Wertes in dem Wesen und Willen des absoluten Geistes, dann muß er einen Gott postulieren, der seiner selbst unbedingt und unbeschränkt mächtig ist, sich zusammenfassen kann, ein konkretes Bewußtseinsindividuum, d. i. Persönlichkeit ist. Da Schleiermacher diesen Gott nicht annimmt, schwebt füglich auch die Betonung der Individualität des Menschen und ihr in der Persönlichkeit sich vollendender Ent-

1) Vgl. „das Individualbewußtsein ist nach Form und Inhalt unproduktiv, rein rezeptiv und bloß ein passives Produkt, Begleiterscheinungen oder Nebenerfolg unbewußter Vorgänge". Moderne Psych. 80. 81. 122.

2) Lotze, Mikrok. III, 38 ff. Rel.-Phil. § 66.

wicklungsprozeß in der Luft [1]), und das hierbei als „gestaltendes Prinzip" tätige Unendliche kann ohne eigene Fähigkeit zur Selbstbestimmung die darauf rekurrierende bewußte Selbstbestimmung des menschlichen Individuums nicht mit der Abzweckung der „Lebenserhöhung" fördern.

B.

Schreiten wir fort zur Beurteilung des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" nach Schleiermacher. Wir glauben auch hier sachliche Mangelhaftigkeit aufweisen zu können.

a) Zunächst muß etwas über das Verhältnis der Glaubenslehre und Dialektik zu den Reden und Monologen vorausgeschickt werden.

Schleiermacher sagt in der Vorrede zur dritten Ausgabe der Reden, die Änderungen in dieser Ausgabe seien zwar nicht weniger, aber alle nur sehr äußerlich, fast nur Kastigationen der Schreibart, bei denen indes sein Zweck auch nicht habe sein können, alles Jugendliche wegzuwischen.

Wir meinen, daß der Unterschied der Reden dritter Ausgabe und der erster und zweiter Ausgabe doch größer ist und auch nicht bloß ein äußerlicher, sondern sachlich bedingter. Diese Ausgabe fällt mit der der Glaubenslehre in das Jahr 1821. Sie stellt eine Bearbeitung der Reden aus dem Gesichtspunkte der Glaubenslehre dar. Wieviel dem Autor daran lag, eine Übereinstimmung herzustellen, bezeugen namentlich die Erläuterungen zur zweiten Rede. Daß diese Übereinstimmung aber nicht völlig hergestellt werden konnte, hatte seinen Grund in der großen Verschiedenheit des Standpunktes der Glaubenslehre von dem der Reden. Darum kann diese dritte Ausgabe nach keiner Seite befriedigen; sie ruht nicht mehr völlig auf der ursprünglichen den Reden eigentümlichen Grundlage, weil sie das subjektive religiöse Moment zu sehr in den Vordergrund stellt und noch dazu in der

1) So auch W. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosoph. Grundlagen I, 253. „Schleiermachers religiöse Weltanschauung steht in einem unauflöslichen Widerspruch mit der Betonung des Wertes der Individualität."

modifizierten Form, „daß das Wesen der religiösen Erregungen im Gefühl der absoluten Abhängigkeit bestehe“ [1]); sie ruht auch nicht auf der der Glaubenslehre eigentümlichen Grundlage, weil sie den objektiven religionsbegründenden Faktor in seiner Bedeutung noch bestehen läßt, jene ihn aber, wie wir sehen werden, ausgeschaltet hat.

Zwischen der Dialektik und Glaubenslehre scheint uns, was unseren Gegenstand betrifft, völlige Übereinstimmung zu herrschen.

Versuchen wir nun den Standpunkt der Glaubenslehre kurz herauszustellen.

Wir wiesen schon oben den Widerspruch auf, in dem sich bei Schleiermacher das religiöse und spekulative Interesse befindet und den er zu beseitigen versucht hat, ohne daß es ihm indessen gelungen wäre. Dort trat er auf die Seite des rein religiösen Interesses und suchte den neuplatonischen Gottesbegriff zur fruchtbaren Konsequenz zu bringen, hier leitet ihn spekulatives Interesse, und das religiöse ist durchaus sekundär geworden. Das wird im folgenden sich noch näher ausweisen.

Im Gebiet der Reden erster und zweiter Ausgabe liegt es Schleiermacher in erster Linie daran, den psychologischen Ort der Religion und dann die Art nachzuweisen, in der sich das religiöse Bewußtsein bis zur höchsten Stufe entwickelt. Darum wird das Gefühl betont und gezeigt, in welcher Weise die verschieden veranlagten Menschen durch ihre Gefühlsdispositionen die Einheit zwischen Vernunft und Natur herzustellen vermögen. Das religiöse Gefühl ist diese Einheit. Darum gibt es „keine Gefühle, die nicht fromm sind“. Gott ist uns in ihnen als Bestandteil unseres Wesens gegeben. Darum ist das subjektive und objektive Bewußtsein hier innigst verbunden: Gefühl und Anschauung des Unendlichen, Sinn und Geschmack für das Unendliche konstituieren das eigentümlich Religiöse. Es wird durchaus Bedacht darauf genommen, daß beide religionsbildende Faktoren, der subjektive und der objektive, in ihrer Bedeutung hervortreten. Das letztere ist repräsentiert in dem „Allgemeinen“, in dem die Einheit des

1) R. 136.

Ich und Nicht-Ich gefunden wird; das erstere in der „Eigentümlichkeit", die dem Andringen und Bilden des Unendlichen gegenüber die freiheitliche Betätigung und Mitwirkung des religiösen Individuums betont. Eruiert und nachgewiesen wird alles für das religiöse Bewußtsein Bedeutungsvolle auf psychologisch-empirischem Wege. — Anders in der Glaubenslehre und Dialektik, soweit letztere in Betracht kommt. Hier fällt der Schwerpunkt nicht auf die Religionskonstruktion, sondern auf die Religionsdefinierung. Der Inhalt des religiösen Bewußtseins wird genau definiert. Da offenbart sich nicht religiöses Interesse, sondern spekulativ-wissenschaftliches [1]). Einheit zwischen Vernunft und Natur war früher schlechtweg das religiöse Gefühl und darum jedes Gefühl fromm. Nun wird der Inhalt des religiösen Gefühls weiter präzisiert und nur das Gefühl fromm genannt, in dem die qu. Einheit herrschend ist in Form der („gänzlichen") [2]) „schlechthinnigen Abhängigkeit".

Das ist wesentlich anders als in den Reden. Es handelt sich nur um die reine Innerlichkeit des religiösen Subjekts, um ein rein Subjektives: die Bezogenheit des Menschen auf Gott. Der objektive Faktor der Religion kommt als religionsbegründend nicht mehr in Betracht. Das ist ein Rückschritt zum Fichteschen Standpunkt, über den sich die Anschauung der Reden bereits erhob. Das Ich stellt in sich und aus sich die Einheit zwischen Ich und Nicht-Ich her. Das ist ein Zurückdrängen des rein religiösen Interesses, das im Gefühl wurzelt, und ein Hervortretenlassen des spekulativen Interesses, das im Intellekt wurzelt. Will man aber das religiöse Interesse Schleiermachers hier doch festhalten, so ist es vielleicht nicht ganz unzutreffend, wenn man in diesem intellektuell bestimmten, schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl das Streben Schleiermachers sieht, den neuplatonischen Begriff des frommen Individuums [3]) für die christliche Religion zur fruchtbaren Konsequenz zu bringen.

1) R. 31, Erläuterung 6.

2) R. 137, Erl. 5.

3) Welches seine Selbstheit in intellektualster Intuition eigentlich aufgab. Vgl. R. 171.

b) Was ist nun „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl"? Nach Dialektik und Dogmatik (§ 4 u. 32—35) ist die Idee der höchsten Einheit vollzogen in dem Gefühle, in welchem wir bestimmt sind durch den transzendenten Grund. Diese transzendentale Bestimmtheit des Selbstbewußtseins als Bedingtheit alles Seienden und verflochten in dem Gegensatze von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit ist Abhängigkeitsgefühl und zwar allgemeines [1]) und schlechthinniges [2]).

Während nun die „Allgemeinheit" Anwendung findet auf den ganzen Begriff, kommt die „Schlechthinnigkeit" und mit ihr die „Absolutheit" nur einer Seite des bestimmten, unmittelbaren Selbstbewußtseins zu, nämlich der Empfänglichkeit, d. i. dem Affiziertsein des Subjekts, so daß nach dieser Richtung hin ein absolutes Abhängigkeitsgefühl statuiert wird. Dieses ist ihm aber nur, was besonders betont werden muß, Beziehung zu Gott [3]). Sobald aber eine andere Beziehung unseres Selbst, also unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der „Welt" (§ 4 Abs. 2.) in Betracht kommt, kommt unsere Selbsttätigkeit in Bewegung, und es tritt eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl in Wechselwirkung, und darum ist das Bewußtsein nach dieser zweiten Seite hin nicht schlechthinnig und absolut. Denn bei Wechselwirkung ist eins ohne das andere nicht denkbar und wirkungsfähig, beide Faktoren sind also bedingt, demnach nicht schlechthinnig. Darum: „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl (nämlich in der Reihe!), d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthinniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mit-

1) Dial. 430. Vgl. Psych. 195. 212. 461.

2) Gl. § 4. 32, 2.

3) Konnte es nun anfangs noch scheinen, als handle es sich bei dem „Bestimmtsein durch den transzendentalen Grund" um ein religionsbegründendes Handeln Gottes auf den und in dem religiösen Menschen, wie die Reden 1. und 2. Ausg. es betonen, so wird nun schon klar, daß etwas rein Subjektives gemeint ist. Durch Reflexion auf den Inhalt des Gefühls kommt dieses „Bestimmtsein" zustande. Gl. § 4 Text u. Abs. 4. Wir sind uns unserer selbst als in Beziehung mit Gott bewußt.

bestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht." (Ebd.)

Wir wollen nun, ehe wir im nächsten Abschnitte zur Kritik des unmittelbaren Selbstbewußtseins Schleiermachers bezüglich seines Inhaltes gehen, es erst einmal als das nehmen, was es zu sein beansprucht, und seine äußere Struktur prüfen. Er definiert: schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in der Bezogenheit des Menschen auf Gott. Es muß klargestellt werden, was Schleiermacher mit dieser Bezogenheit meint. Bezogenheit begründet und beweist ein Verhältnis. Welche Relation drückt sich in demselben aus? Er will, daß wir uns mit der kausalen begnügen, und drückt unsere großen Erwartungen schon von vornherein herunter, indem er sagt: „Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Satze gleichgestellt wird, so ist dies zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll." Recht unbestimmt wird dieses Verhältnis also absichtlich gelassen, ebenso unbestimmt, wie uns der Ausdruck „Gott" erscheinen muß, wenn er sich nur deckt mit dem „woher". Wo bleibt die teleologische Relation, die Zielstrebigkeit, ohne welche einem Wesen mit Ich-Bewußtsein und -Tätigkeit, wie der religiöse Mensch es ist, doch wohl nicht unterschiedliche und wertvolle Lebensregungen zugestanden werden können? Nun sagt aber Schleiermacher (Dial. S. 429): „Es bleibt indes noch übrig der Versuch, ihn (vgl. den transzendentalen Grund) aufzusuchen in der Identität des Denkens und Wollens. Betrachten wir das Leben als Reihe, so ist es ein Übergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatze betrachtet. Der Übergang ist das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieses muß identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsere Weise ..., im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsere Weise ... Aber unser Sein ist das Setzende, und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl."

Wir finden, daß Schleiermacher immerhin hier die Zielstrebig-

keit als primär wenigstens im setzenden Sein und anfangenden Wollen als dem unmittelbaren Selbstbewußtsein integrierend zugestanden hat, und es ist nicht einzusehen, warum er uns auf das „woher" beschränken will und warum er dadurch gleichzeitig den Keim zu unterdrücken bemüht ist, aus dem sich das von uns unten geforderte Ergänzungsstück zum Abhängigkeitsgefühl (Freiheitsgefühl) zu entwickeln strebt.

c) Wir gehen nunmehr an die Beurteilung dieses unmittelbaren Selbstbewußtseins seinem Wesen und Inhalte nach.

Zuerst scheint uns, daß Kamp [1]) bei der Darstellung desselben Schleiermacher nicht gerecht wird. Besonders können wir nicht finden, daß Schleiermacher von zwei Spezies des unmittelbaren Selbstbewußtseins handelt. Aus logischen und sachlichen Erwägungen kann dem nicht zugestimmt werden. Spezies ist der niedere Begriff in Ansehung eines höheren [2]). Es müßte also ein höherer Begriff bei Schleiermacher vorhanden sein, der gleichsam als Gattungsbegriff die beiden Spezies des unmittelbaren Selbstbewußtseins in sich vereinigte. Den gibt es aber bei Schleiermacher nicht. Dieses unmittelbare Selbstbewußtsein bildet einen Grenzbegriff, d. h. einen solchen, der bis zur Grenze unseres Erkennens führt und dessen Inhalt zugleich für die subjektive und objektive Wirklichkeit gilt. Darüber hinaus ist das transzendentale Absolute an sich durch das Denken nicht vollziehbar [3]). Es würde demnach die Vernichtung dieses Begriffes, der eine Spitze bildet, bedeuten, wollte Schleiermacher ihn in zwei Spezies auseinanderfallen lassen. Es handelt sich aber eben hier um einen einheitlichen Begriff, um das aus beiden Seiten zusammengesetzte Gesamtselbstbewußtsein, und er spricht nur von Gefühlsmomenten beider Art und von einer Bezogenheit des Selbstbewußtseins nach zwei Seiten hin, nach Gott (absolut), nach der Welt (relativ). Daß das nun freilich in thesi bei ihm sich anders stellt als in praxi, ist eine andere Sache.

---

1) Schleiermachers Gotteslehre, krit. dargestellt. S. 19.

2) Kant, Log. S. 150.

3) Dial. 152.

Eine nähere Prüfung dieses zusammengesetzten Abhängigkeitsgefühls ergibt aber seine Unbrauchbarkeit zur Religionsfundamentierung.

Es ist ein Zusammengesetztes, und zwar ungleich Zusammengesetztes, und darum eben nicht ein einheitliches, einfaches Ganzes im vollsten Sinne. Ein Einfaches muß aber gefordert werden, wenn es wie das Gefühl bei Schleiermacher sowohl das Ursprüngliche wie das Wesentliche der Religion sein soll.

Dieses Einfache hätte Schleiermacher erreichen können bei korrekter und konsequenter Konstruktion. Es wäre erreicht worden, wenn er

1. korrekter konstruiert hätte bei der Bezogenheit des Selbstbewußtseins zu Gott. Hier statuiert er ein absolutes Abhängigkeitsverhältnis, also ein schlechthin alle Freiheit verneinendes Selbstbewußtsein des Menschen. Nun kann aber jedes Selbst oder Ich sich seiner nur bewußt werden durch das Gegenübertreten von Gegensätzen und durch eigene Stellungnahme, sei sie ablehnend oder zustimmend, und auch jede Rezeptivität trägt den Keim zur Spontaneität in sich, wenn auch als ruhendes, aber doch nicht völlig unwirksames Element. Weil aber der Mensch überhaupt willensfähig[1]) ist, kann es für ihn auch keine völlige Aufhebung der Betätigung seines Willens in der Freiheit geben, da dadurch gleichzeitig die Zweckmäßigkeit seiner willensfähigen Veranlagung eliminiert würde. Was aber von Schleiermacher so ganz geleugnet wird, ist sogar das Primäre in unserem Selbstbewußtsein. Erfahrungsmäßig wird der Mensch auf den ersten Stufen seiner Entwicklung in seinem subjektiven Empfinden sich früher der Regungen seines Freiheitstriebes, als der Wirkungen seines Abhängigkeitszustandes bewußt. Es ist also gar nicht einzusehen, weshalb Schleiermacher bei der Konstruktion des unmittelbaren Selbstbewußtseins auf der ersten Linie das Freiheitsgefühl ausgeschlossen hat, zumal doch der Mensch erst im Schaffensdrange seiner Freiheit, nicht in Betätigung seiner passiven Abhängigkeit Per-

1) Der Wille ist das Prinzip der Freiheit im Menschen.

sönlichkeit wird. An der Betätigung der Freiheit hängt eben das Persönlichkeitsbewußtsein. Da aber Schleiermacher die Freiheitsgefühle negiert, müßte er eigentlich auch die Persönlichkeit ausschalten. Das will er aber ebensowenig für das Gebiet der Glaubenslehre, wie für das der Reden.

Wir sind Gott wie der Welt gegenüber sowohl abhängig als auch frei. Es würden sonst die so schwer wiegenden und das menschliche Wesen bis in die tiefsten Tiefen durchwühlenden seelischen Konflikte und Probleme, die seelischen Genüsse und das Verantwortlichkeitsgefühl, damit aber gleichzeitig die Sittlichkeit aufgehoben. Ein absolutes Abhängigkeitsgefühl gibt es also auch auf dieser Linie für das religiöse Subjekt nicht. Das könnte füglich nur der Fall sein, wenn die absolute Abhängigkeit gleichzeitig absolute Notwendigkeit wäre. Absolut notwendig ist aber die Abhängigkeit im Gefühle des Menschen nicht, weil ihr die oben erwähnte Willensfähigkeit, die Schleiermacher überall bei dem religiösen Subjekte voraussetzt und die eben ein Anders-sein-Können (Kontingenz) mit sich verbindet, entgegensteht. Ein absoluter Grund ist für die Notwendigkeit nicht nachgewiesen, darum gibt es hier keine absolute Notwendigkeit, folglich auch keine absolute Abhängigkeit in der Bezogenheit auf Gott [1]). Tatsächlich ist es eben so, daß uns in unserem Bewußtsein unsere spezifisch menschliche Wesenheit gegenüber Gott, d. i. unser Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl als ein untrennbares und ein sich ergänzendes, nicht teilbares Ganzes bezeugt wird, daß wir aber gleichzeitig dessen inne werden, daß weder die Abhängigkeit noch die Unabhängigkeit absolut ist, sondern daß beide einander begrenzen und jedes dieser Momente manchmal sehr groß, aber nie unendlich sein kann, da es bedingt bleibt.

Damit ist nun das Einfache — mit zwei unzertrennbaren Wesensmomenten, die es konstituieren — geschaffen und das Eingehen der beiden gleichen, von Schleiermacher in der Be-

1) Schopenhauer, D. W. a. W. u. V. I, 461: Alles Notwendige ist es aber nur relativ, nämlich unter der Voraussetzung des Grundes aus dem es folgt.

zogenheit des Menschen auf die Welt herausgestellten Momente in dieses Einfache ermöglicht.

Ebenso hätte Schleiermacher

2. auf der anderen Linie zum Einfachen kommen können, wenn er bei der Bezogenheit des Menschen zur Welt konsequenter konstruiert hätte. Er hebt neben der Abhängigkeit die Freiheit hervor und betont, eine könne nicht ohne die andere sein. Was versteht er unter Freiheit? Sie ist ihm „Entwicklung der einmal angelegten Persönlichkeit". Bei diesem Prozesse ist aber von bestimmendem Einfluß der Umstand, daß Schleiermacher als Determinist keinen wesentlichen Unterschied macht zwischen Natur- und Sittengesetz [1]). Da der Mensch nun dabei in den Naturzusammenhang völlig eingeschlossen ist, stellt die Entwicklung der einmal angelegten Persönlichkeit innerhalb dieser Grenzen nichts anderes als eine Sukzession von Zuständen dar, denen eigentlich nur temporäre, wenigstens aber nicht eigene, selbständige, inhaltliche Bedeutung außerhalb des Naturzusammenhanges beizumessen sein kann. Dann braucht es aber deutlicher nicht gesagt zu werden, daß diese Freiheit im Kausalzwange und in der kausalen Notwendigkeit aufgeht, selbst nichts weiter als innere Notwendigkeit ist. Der Unterschied und die Wechselwirkung von Abhängigkeit und Freiheit in der Bezogenheit zur Welt fällt dadurch hin, und mit dem Gegensatz und der Begrenztheit fällt die Relativität. Dann aber hätte Schleiermacher von seinem Standpunkte aus auch von einem absoluten Abhängigkeitsgefühl der Welt gegenüber sprechen können.

Aber das Unberechtigte dieses letzteren ist ja durch das des ersteren bereits erwiesen.

---

1) Vgl. Esselborn, Die philos. Voraussetzungen für Schleiermachers Determinismus, S. 56 ff. Überweg a. a. O. IV. 82.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

„Wer Ohren hat zu hören, der höre."

Von

Privatdozent Lic. Dr. **Martin Dibelius** in Berlin.

Der Formel: „Wer Ohren hat (zu hören), der höre", wird meiſt eine allgemeine Bedeutung zugeſchrieben. Sie gilt als „Weckformel" (Heinrici, Bergpredigt I, 69), als „Ermahnung, den Sinn des Gleichniſſes zu ſuchen" (E. Kloſtermann, Markus, zu 4, 9), ſie will, ſo ſagt man, „die Leſer veranlaſſen, nicht leicht über das Geſagte hinwegzuſehen" (Holtzmann, Synoptiker [3] zu Markus 4, 23), ſie „mahnt zum rechten Hören" (Meyer-Weiß [9], zu Matth. 13, 9), ſie „möchte eine verſchärfte Aufmerkſamkeit ſichern" (Jülicher, Gleichnisreden II, 522). Eine ſpeziellere Beziehung gibt Joh. Weiß (Schriften des N. T., zu Mark. 4, 23) an, wenn er den Spruch anſagen läßt, „daß in dieſen Worten (Mark. 4, 21 f.) eine nicht alltägliche Weisheit für den Einſichtigen ſich verbirgt". Das aus der Überſicht ſich ergebende häufige Vorkommen der fraglichen Mahnung erſchwert es, wie mir ſcheint, ſich bei der allgemein-moraliſchen Deutung zu beruhigen. Denn das Wort wird, in variierter Form zwar, aber doch formelhaft gebraucht. Die Verwendung einer Formel aber legt die Frage nahe, was der Schriftſteller mit ihr hat ſagen wollen.

Mark. 4, 9: ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω (D und einige Italakodices fügen hinzu: καὶ ὁ συνιὼν συνιέτω)	zwiſchen dem Säemanns-gleichnis und der Jünger-frage.
Matth. 13, 9: ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω	
Luk. 8, 8: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω	
Mark. 4, 23: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω	gegen Ende der Deutungsrede.
Matth. 13, 43: ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω	nach der Deutung des Unkraut-gleichniſſes.
Mark. 7, 16 A D rec.: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω	nach dem Spruch vom Verun-reinigen.
Matth. 11, 15: ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω	nach der Elias-Johannesparal-lele.
Luk. 14, 35: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω	nach dem Gleichnis vom Salz.
Apok. 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις	in den Briefſchlüſſen.
Apok. 13, 9: εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω	nach der erſten Tierviſion.

Ein Satz, der ſo häufig vorkommt, wie die Überſicht zeigt, will mehr ſein als eine moraliſche Anmerkung, will Tieferes bedeuten, und dies muß ſich auf literarkritiſchem Wege — durch Unterſuchung des Zuſammenhanges — oder auf religionsgeſchichtlichem — durch Unterſuchung des mit der Wendung verbundenen Gedankenganges — feſtſtellen laſſen. Die erſtere Möglichkeit bieten, wie mir ſcheint, nur die Stellen im 4. Markuskapitel; darum beginne ich mit ihrer Prüfung.

1. In Mark. 4 iſt, wie man auch ſonſt über die quellenkritiſchen Forſchungen am 2. Evangelium urteilen mag, irgendwelche Redaktorenarbeit jedenfalls zu bemerken. V. 1—8 Gleichnisreden zum Volk vom Schiff aus, V. 10 ff. Szenenwechſel zum

Zweck einer esoterischen Belehrung der Jünger, V. 26 Fortsetzung der Gleichnisrede; dabei, wie V. 33 zeigt, abermaliger Szenenwechsel oder vielmehr stillschweigende (!) Wiederaufnahme der ersten Situation — das ist kein guter Zusammenhang. Die einfachste Lösung des Problems scheint mir die Hypothese zu bieten, die nur den Text der beiden ersten Parabeln 4, 1—8. 26—29 und allenfalls einen Teil von V. 33 für ursprünglich hält (vgl. Wendling, Urmarkus 4 f.), alles dazwischenliegende Gut aber aus dem Urbericht entfernt, einschließlich des aus „Q" entnommenen Gleichnisses vom Senfkorn V. 30—32 (vgl. B. Weiß, Quellen des Lukas 135 und Wendling, Urmarkus S. 6 g). An der kritischen Stelle nun, unmittelbar bevor Jesus κατὰ μόνας den Jüngern das Gleichnis deutet, begegnet uns die fragliche Wendung zum erstenmal. In etwas anderer Form erscheint sie gegen Ende, allerdings nicht ganz am Schluß des allegorisierenden Abschnittes.

Bei solchem kritischen Befund und bei derartiger Wiederkehr desselben Gedankens liegt die Vermutung nahe, daß es sich um Verzahnung handelt. Dieses literarische Hilfsmittel (auf dessen Vorkommen in den Evangelien Wendling, Urmarkus § 12, aufmerksam gemacht hat), besteht entweder darin, daß der Einschub wieder in denselben oder in einen ähnlichen Wortlaut einmündet, wie ihn die Vorlage an dieser Stelle bot, oder darin, daß am Anfang und am Ende des Einschubs dieselben oder ähnliche Sätze gleichsam als Klammern eingestellt werden. An unserer Stelle scheint mir beides vereint zu sein — ich sehe dabei allerdings vorläufig von den meines Erachtens nicht sekundären, sondern tertiären Sprüchen Mark. 4, 24 f. ab —, und der Urbericht lautete:

8: . . . καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν. 9: καὶ ἔλεγεν ·]
[26: οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ . . . . .

Der Redaktor fuhr an der markierten Stelle fort: ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω κτλ., um seinen Einschub ausgehen zu lassen in die Worte: 23: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. 26: καὶ ἔλεγεν · und darauf folgte nun dasselbe Gleichnis, das ursprünglich hinter καὶ ἔλεγεν stand, die Parabel von der selbstwachsenden Saat (4, 26 ff.).

Wie steht es mit den ausgelassenen Versen 24 und 25?

Während bei den vorhergehenden Sprüchen sich vermuten läßt, was der Evangelist gedacht hat, als er sie der Gleichnisdeutung anfügte, ist es bei diesen Sprüchen völlig dunkel (vgl. Wellhausen, Mrk. z. St.). Denn die Konstruktion eines Zusammenhanges bei Meyer-Weiß[9] („Maß der Wichtigkeit und Bedeutung, das sie dem Gehörten beilegen") läßt doch gerade die Pointe des Spruches, die Kongruenz der beiden Maßstäbe, außeracht. Besteht so innerlich gar keine Verbindung mit dem Vorhergehenden, so ist sie äußerlich in auffallender Weise gegeben (vgl. auch Wellhausen, Markus z. St.).:

Vorlage: 4, 21: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* .... 23: *εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.*

Nachbildung: 4, 24: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε* ..... 25: *ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.*

Die Sprüche sind also durch äußeren Gleichklang mit den vorhergehenden Versen verbunden und vermutlich erst eingefügt, als der allegorische Abschnitt schon seine Stelle hatte.

2. Der Gedanke, den die Mahnung zu hören vertritt, ist durch die von D und anderen gebotene Lesung wohl richtig beurteilt: die Fortsetzung des Spruches bei D *καὶ ὁ συνιὼν συνιέτω* (4, 9) erinnert an 4, 12: *ἵνα* ..... *ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν*, d. h. an die Verstockungstheorie. Auf diese ist darum hier kurz einzugehen.

Die Verstockungstheorie repräsentiert eine Anschauung — nicht etwa nur von den Gleichnissen, sondern von den Worten Jesu überhaupt —, die durch zwei Gedankenreihen gebildet wird. Zunächst durch die christliche Lösung des Judenproblems, d. h. der Frage: warum blieb Jesu Auftreten gerade auf dem Boden Palästinas so auffallend erfolglos? Antwort: Jesu Lehre war so beschaffen, daß sie von den Juden nicht verstanden werden konnte, sondern ihnen nur zur Verstockung dienen mußte (vgl. Jes. 6). Daraus ergibt sich dann ein zweites: Jesu Worte, deren Rätselhaftigkeit durch die ungläubige Haltung des Judenvolkes bewiesen ist, sind wirklich schwer verständlich, d. h. sie haben als heilige Worte einen tieferen Sinn, den zu enträseln damals nur dem

kleinen Kreis der Jünger, jetzt der Gemeinde vergönnt ist. So gewöhnt man sich an ein Deuten der Worte Jesu überhaupt, an eine Allegorisierung besonders der Gleichnisse — eine Anschauung, deren Konsequenz für die Taten Jesu erst vom vierten Evangelium gezogen worden ist. Man verfährt also mit den Worten Jesu wie mit dem Alten Testament.

Von den Juden hieß es: sie hören's und verstehen's nicht. Den Christen ist geoffenbart, „was kein Verstand der Verständigen sieht“. Das Evangelium enthält ein Geheimnis; aber dies Geheimnis ist dazu bestimmt, offenbar zu werden — so lautet der Spruch Mark. 4, 22 [1]), in dem κρυπτόν und ἀπόκρυφον sich auf die zu enträtselnde Lehre Jesu beziehen. Aber eben darum kann mit dem Spruch vom Licht nicht dieselbe Lehre gemeint sein; denn ein Licht zu verbergen, ist widersinnig; der innere Sinn des Evangeliums aber ist nach der Verstockungstheorie durch göttlichen Willen „ἐν παραβολαῖς“ (4, 11) verborgen. Mit dem Licht dürften vielmehr in diesem Zusammenhang die gemeint sein, die von Anfang an Helligkeit und Klarheit des Verständnisses besitzen (ὑμῖν δέδοται 4, 11) und deren Aufgabe es infolgedessen ist, das Verborgene offenbar zu machen: d. h. die Jünger bzw. die Christen. So scheint sich mir auch die beinahe persönliche, aus dem Gleichnis herausfallende Konstruktion zu erklären ἔρχεται ὁ λύχνος. Die Sprüche sind also neue Allegorien und bilden nicht die Korrektur zu V. 10—12, sondern das Korrelat: was ehemals Geheimnisse der Jünger waren, ist jetzt Gemeinbesitz der Christen und soll als solcher die Welt durchdringen. Sie haben „Ohren zu hören“, ihnen gilt daher die Mahnung unserer Formel. Daß dies alles Gedanken des Autors, nicht Gedanken Jesu sind, bedarf keines Beweises.

Es ist also kein Zufall, daß der allegorisierende Einschub in Mark. 4 durch die Mahnung zum Hören eingeklammert ist; das Wort ist auch nicht nur literarisches Hilfsmittel zwecks Verzahnung, sondern es ist ein Merkwort, ein Appell an die tiefere Weis-

1) Es handelt sich hier wie im folgenden natürlich nur um den Sinn der Sprüche im Zusammenhang des vierten Markuskapitels.

heit der Hörer und Leſer, mit der Bedeutung: hier iſt beſonderer Sinn verborgen; hört ihn heraus — ihr, die ihr (beſonders dafür erſchloſſene) „Ohren habt!“

Intereſſant iſt es zu ſehen, wie die beiden Seitenreferenten ſich mit dem interpolierten Markustext abgefunden haben. Lukas, der die erſte Mahnung zum Hören ebenfalls unmittelbar nach der Säemannsparabel gebracht hatte, fühlte die Verwandtſchaft von Mark. 4, 23 und 24a und ſchrieb, mit Weglaſſung des trennenden *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* einfach: *βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε* (8, 18). Matthäus hat den Abſchnitt ebenfalls vereinheitlicht. Der Szenenwechſel iſt nicht vor der Säemannparabeldeutung markiert, wohl aber vor der des Unkrautgleichniſſes 13, 36. Die erſte Mahnung zum Hören ſteht an derſelben Stelle wie bei Markus und Lukas. Die Sprüche Mark. 4, 21—25 fehlen bei Matthäus, und ſomit auch die zweite Mahnung zum Hören. Statt deſſen aber erſcheint eine ſolche nach dem zweiten allegoriſchen Abſchnitt, der Deutung des Unkrautgleichniſſes — und das mit Recht als ein Merkmal tieferen Sinnes. Und was Mark. 4, 21 f. allegoriſch ſagte, hat Matth. 13, 16. 17 ausgeſprochen: *ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὦτα ὅτι ἀκούουσιν.* Dabei iſt der wohl originaleren Lukasform (Luk. 10, 23 f.) gegenüber bemerkenswert die Wandlung des Spruches: *ὑμῶν* iſt vorangeſtellt — die Augen werden geprieſen nicht wegen deſſen, was ſie ſehen, ſondern weil ſie ſehen (im Gegenſatz zu den verſtockten Juden) — die Seligpreiſung der Ohren wird hinzugefügt wohl im Hinblick auf Jeſ. 6.

3. Von der gefundenen Baſis aus ſei eine Beurteilung des Spruches an den anderen neuteſtamentlichen Stellen verſucht. Zunächſt wird es keiner Erklärung bedürfen, warum einige Zeugen Mark. 7, 16 unſere Formel leſen (A D rec.): es iſt unmittelbar vorher ein Spruch Jeſu angeführt, der gewiſſermaßen die Quinteſſenz des Reinigungsgeſpräches darſtellt und der mit einem „eigenen, neuen Anlauf“ (Wellhauſen, Markus z. St.) eingeführt wird: *ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε.* Dieſe Einleitung erinnert an die das 4. Kapitel beherrſchenden Ausdrücke und läßt ſchon vermuten, daß hier etwas zum beſonderen „Verſtehen“ vorliegt, eine

παραβολή (V. 17), die einer besonderen Deutung bedarf, zu der denn auch alsbald in einer Mark. 4 ganz analogen Weise übergegangen wird: im intimen Kreise befragen die Jünger den Meister. Als Merkzeichen dieser Deutung kam auch hier die Mahnung zum Hören in den Text.

Ebenso klar ist Matth. 11, 15. Dem Stürmerspruch ist ein Kommentar beigegeben, der in der sehr vorsichtig eingeführten (καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι) Elias-Johannesparallele gipfelt: Johannes der Täufer ist Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι, d. h. er steht an der Grenze der messianischen Zeit (vgl. V. 12 f.). Auch hier gibt es also ein Rätsel auf dem Wege der Allegorie zu lösen — darum die Mahnung zum Hören.

Wenn Lukas diese Mahnung 14, 35 an das Ende des Spruches vom Salz stellt, so läge — wäre diese Verbindung vereinzelt — vielleicht kein Grund vor, in dieser Verbindung etwas anderes zu sehen als einen „Hinweis auf den Ernst der Warnung“ (Holtzmann, Synoptiker[3] z. St.); aber von einer solchen Isolierung kann nicht die Rede sein, da Markus den in der Tendenz eng verwandten Spruch vom Licht und vom Verborgenen 4, 21 f. mit derselben Mahnung versehen hat. Hier wie dort ist das gleiche gemeint: hört mit erschlossenen Ohren! eine Mahnung zum Deuten, zum Allegorisieren. Und hier wie dort soll das ursprünglich ohne bestimmte persönliche Beziehung gemeinte Gleichnis in bestimmtem Sinne als Allegorie verstanden werden: diejenigen, welche erschlossene Ohren haben, d. h. die Jünger — und dann die Christen — sind das Salz, sind das Licht.

Die Probe aufs Exempel scheint mir die Gestalt zu liefern, die der erste Evangelist beiden Sprüchen gegeben hat. Da ist nichts mehr von der allgemeinen Gleichnisbedeutung in der Form vorhanden; infolgedessen fehlt auch unsere Mahnung mit ihrer Aufforderung, dem geheimen Sinne nachzuspüren; dieser Sinn ist vielmehr offen ausgesprochen: Matth. 5, 13. 14 „ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt“ (über die sekundäre Gestalt dieser Sprüche vgl. Meyer-Weiß[9] z. St., B. Weiß, Quellen des Lukas 76 f.). Matthäus hat hier also ohne Allegorie ausgesprochen, was die beiden anderen Synoptiker allegorisch an-

deuteten — wir haben ein ſolches Verhalten desſelben Evangeliſten ſchon bei Matth. 13, 16. 17 beobachtet.

4. Eine beſonders häufige Verwendung findet die Mahnung zum Hören in dem großen Rätſelbuch, der Apokalypſe. Am einfachſten erklärt ſich hier Apok. 13, 9, der Schluß der erſten Tiervision, vor allem wenn man ihn mit dem entſprechenden Schluß der zweiten Tiervision vergleicht. Dort heißt es: ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. Es wird alſo an diejenigen unter den Leſern appelliert, die den Verſtand beſitzen, mit Weisheit — denn „hier gilt die Weisheit“ — das Rätſel der zweiten Tiervision zu löſen; denn wer das in der Zahl 666 verborgene Geheimnis herausbringt, hat den Sinn der Viſion erraten. Ähnlich, aber nicht ganz ſo ſteht es V. 9. 10. Läuft die zweite Viſion darauf hinaus zu wiſſen, wer das Tier iſt, ſo hat die erſte einen praktiſchen Schluß: es kommt darauf an zu erkennen, wie man ſich dem Tier gegenüber zu verhalten hat. Dort — V. 18 — heißt es: ὧδε ἡ σοφία ἐστίν, hier V. 10: ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Und warum dieſer Appell an die Geduld und Treue der Heiligen? Das ſagt V. 10; er ſtellt dieſen Tugenden der Chriſten in Worten, die an Jer. 15, 2 und Matth. 26, 52 anklingen, das Tun und den Lohn der nichtchriſtlichen Hälfte der Menſchheit, der Tieranbeter (vgl. V. 8), gegenüber: „wer gefangen nimmt, ſoll gefangen werden (um des Parallelismus willen iſt hier mit Bouſſet bei Meyer[6] die Lesart von 33 u. a.: εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπάγει κτλ. zu akzeptieren), wer mit dem Schwert tötet, ſoll durchs Schwert getötet werden“. Anders die Chriſten. Aus den beiden Sprüchen wie aus dem folgenden Appell an ihre Geduld und Treue ſollen ſie entnehmen, was ſie zu tun haben. Es iſt nicht offen ausgeſprochen, ſie müſſen es heraushören. Darum wird dieſe Deutung der Tiervision eingeleitet durch die Mahnung zum Hören.

Endlich ſind die oft unterſuchten Schlüſſe der Sendſchreiben in Apok. 2. 3 zu unterſuchen. Dabei ſehe ich von der quellenkritiſchen Frage ab, laſſe es alſo unentſchieden, ob dieſe Sendſchreiben wirklich Briefe geweſen ſind, und ſuche ſie in dem Sinne

zu verſtehen, in dem ſie offenbar an den Anfang des apokalyptiſchen Buches geſtellt ſind: die Empfängerin dieſes Buches, die Chriſtenheit, ſoll ſich die den Einzelgemeinden gegebenen Lehren zunutze machen. In allen ſieben Sendſchreiben begegnen wir der Formel: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις — und zwar immer an kritiſchen Stellen. Die Briefſchlüſſe haben die Eigentümlichkeit, daß ſie auf (anſcheinend beſondere Zuſtände der betreffenden Gemeinde angehende) Ermahnungen und Ausſagen (von denen unten nur der Schlußſatz angegeben iſt) jedesmal einen ganz allgemeinen Spruch über den „Sieger“ folgen laſſen. So ergibt ſich folgendes Bild, in dem die Sternenreihe die Stellung unſeres Spruches andeutet.

I. Epheſus: Aber das haſt du (für dich), daß du die Werke der Nikolaiten haſſeſt, die auch ich haſſe.

* * * * * * *

Dem Sieger will ich zu eſſen geben vom Baum des Lebens im Paradieſe Gottes.

II. Smyrna: ihr werdet Drangſal leiden 10 Tage lang. Sei getreu bis zum Tod [1]), ſo will ich dir den Kranz des Lebens geben.

* * * * * *

Der Sieger ſoll vom zweiten Tod nichts leiden.

III. Pergamon: ſonſt [2]) komme ich bald über dich und bekämpfe ſie mit dem Schwert meines Mundes.

* * * * * *

Dem Sieger will ich vom verborgenen Manna geben und will ihm einen weißen Stein geben mit einem neuen Namen darauf, den niemand kennt als wer ihn erhält.

IV. Thyatira: weiter lege ich euch keine Laſt auf; nur haltet feſt, was ihr habt, bis ich komme.

Dem Sieger und Bewahrer meiner Werke bis ans Ende will ich eine Macht über die Heiden geben (und „er ſoll ſie weiden mit eiſernem Stab, wie man Töpfergeſchirr zerſchlägt“), ſo

1) Da ἄχρι θανάτου nicht notwendig den Märtyrertod als unumgänglich vorausſetzt, kann V. 10b zum vorhergehenden gezogen und dem ſpeziellen Teil zugerechnet werden (anders Joh. Weiß, Schriften des N. T. z. St.).

2) Wenn ihr das Treiben der Nikolaiten nicht dämpft.

wie ich sie von meinem Vater empfangen habe, und will ihm den Morgenstern geben.

* * * * * *

V. Sardes: Aber du hast einige Namen in Sardes, die ihre Gewänder nicht befleckt haben, die sollen mit mir in weißen Kleidern wandeln, denn sie sind würdig.

Der Sieger soll auf solche Weise mit weißen Kleidern angetan werden und ich will seinen Namen nicht tilgen aus dem Lebensbuch und will seinen Namen bekennen vor meinem Vater und seinen Engeln.

* * * * * *

VI. Philadelphia: Ich komme bald; halte fest, was du hast, daß niemand deinen Kranz nehme.

Den Sieger will ich zur Säule im Tempel meines Gottes machen, und er soll ihn nicht mehr verlassen, und ich will auf ihn den Namen meines Gottes schreiben und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das aus dem Himmel kommt von meinem Gott, und meinen neuen Namen.

* * * * * *

VII. Laodicea: So sei nun eifrig und tue Buße. Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe. Wenn einer meine Stimme hört und die Tür auftut, werde ich eingehen zu ihm und das Mahl mit ihm halten und er mit mir.

Dem Sieger will ich einen Sitz mit mir auf meinem Throne geben, so wie ich als Sieger mit meinem Vater auf seinem Thron sitzen durfte.

* * * * * *

In den drei ersten Briefen steht die Mahnung vor dem Siegerspruch, in den vier letzten dahinter, immer aber ist sie unmittelbar damit verbunden. Auf der Basis der bisherigen Re-

ſultate ergibt ſich daraus der Schluß: die Mahnung iſt auch hier Merkzeichen der Deutung. Sie will beſagen: ihr alle, die ihr Ohren habt, hört aus den an einzelne Gemeinden gerichteten Briefen etwas heraus, was die Allgemeinheit angeht. Das Wichtigſte, die Quinteſſenz der Sendſchreiben enthält jedesmal der Siegerſpruch: er gibt die weſentlichſte Deutung des Einzelbriefes. Solche Gedanken hört aus dem Sendſchreiben heraus, „wer ein Ohr hat“.

Der neuteſtamentliche Gebrauch der Formel „wer Ohren hat zu hören, der höre“ iſt alſo ein prägnanter, deutlich erkennbarer. Sie iſt ein Merkzeichen für Hörer oder Leſer, daß an der betreffenden Stelle tieferer Sinn enthalten ſei, der entweder vom Leſer zu finden iſt oder vom Autor ſelbſt vorgetragen wird. Die Formel iſt für uns das Kennzeichen einer wichtigen Wendung in der Geſchichte der chriſtlichen Vorſtellungen: ihr Gebrauch entſtammt einer Epigonenzeit; der urſprüngliche Quell religiöſen Lebens iſt im Begriff zu verſiegen; die intellektuelle Beſchäftigung mit dem Vergangenen muß dieſen Mangel der Gegenwart erſetzen; die Worte Jeſu werden heiliger Text und unterliegen der Allegoreſe; das ſchlichte Evangelium wird rätſelvolle Geheimlehre.

2.

Rechtliche Bedeutung von „Name“ im Alten Teſtament.

Von

Dr. **Wilhelm Caſpari** in Erlangen.

Mehrfach wurde es mir als berechtigt beſcheinigt, als ich in „Die Bedeutungen der Wortſippe כבר uſw.“, Kap. 3, Anzeichen altertümlicher Anſchauungen im ſogenannten elohiſtiſchen Dekalog

ſammeln ging. Man könnte beſonders am Verbot, den Namen Jahwes zu mißbrauchen, Bedenken ſchöpfen, ob dieſe Bemühung auf alle Gebote erſtreckt werden kann. Denn mit dieſem verbinden wir einen ſpirituellen Sinn, obwohl wir angeleitet werden, es auf Sprache und tägliches Leben zu beziehen. Immerhin beſteht in dieſem Falle noch eine rudimentäre Beziehung des Verbotes auf den Kult, Lev. 19, 12. Dieſer iſt, genetiſch betrachtet, das Gebiet, von welchem der Gebrauch des Namens Gottes ausgeht; von da aus wird auch die Privatſprache mit Segenswünſchen, Flüchen uſw. bereichert. So könnte man das Verbot auf das Schallgebilde, mit welchem Sprecher und Hörer die Gottesvorſtellung verbinden, als auf das primäre und entſcheidende Anzeichen, daß Kultus ſtattfinde, einſchränken. Das Verbot richtete ſich dann an die Funktionäre des Kultes in erſter Linie, ſie ſollten den Kultus nicht in einer Weiſe, die der intentio des Stifters zuwiderlaufe, handhaben. Aber, wie man vielleicht den Eindruck hat, lautet dies doch noch zu theologiſch-dogmatiſch [1]), wenngleich minder ſpirituell als die Beziehung des Verbotes auf das Gebiet der Andacht und des bürgerlichen Verkehrs. Darum ſei hier einem Geſamteindrucke Raum verſtattet, der ſich auf hebräiſchen und außerhebräiſchen Sprachgebrauch des Wortes „Namen“ gründet. Man nennt über einer Sache, einem Lebeweſen, einen fremden Namen, d. h. man verleiht dem Inhaber desſelben dadurch die wichtigſten Rechte über das Objekt (2 Sam. 6, 2. 12, 28; Jeſ. 4, 1; Jer. 7, 10; Am. 9, 12). Damit ſteht „Name Gottes“ metonymiſch für Perſonen und Gegenſtände, Immobilien und Mobilien, die Gotte zuſtehen, alſo kurz geſagt: für das Eigentum der Gottheit [2]). Es muß im Verbote, den

1) Dieſer Einwand auch gegen B. Jakob, Im Namen Gottes, S. 21, der das Verbot auf die geſchichtlich bekannten Unionsverſuche zwiſchen Jahwe und Baal, auch anderen Volksgöttern, bezieht: „Du ſollſt den Namen Jahwe nicht auf Nichtiges übertragen.“ Daß שוא hier (wo doch elohim acherim geſagt werden konnte) die Götzen bezeichne, iſt Rabbinismus, die ganze Deutung aber Experiment; denn wie man ſich ausdrückte, um zu ſagen, „einen Namen verleihen“, iſt im aſſyriſchen und hebräiſchen Lexikon genügend bekannt. Hier ſcheint ein Germanismus mit untergelaufen.

2) B. Jakob a. a. O., S. 45 unten.

Namen Gottes zu mißbrauchen, der Schutz des ſakroſankten Eigentums gefordert ſein. Die Formel des Verbotes geſtattet eine außerordentlich weite Auslegung, auch auf Opfergerät und Opferzubehör. Im Detail haben die Anſichten wohl gewechſelt, irgend etwas aber, das in der durch נשׂא bezeichneten Weiſe behandelt werden konnte, hat den Grundſtock des heiligen Eigentums gebildet. Das wird ſchwerlich ſo bald feſtgeſtellt werden; darum würde ich es vorziehen, die Frage, was bei dieſer Auffaſſung נשׂא bedeute [1]), von der hier behandelten zu trennen, und einſtweilen die allgemeine Behauptung vortragen, das Verbot ſchütze das Eigentum derjenigen Gottheit, welche die auf das Verbot verpflichtete Religionsgemeinſchaft als die ihrige betrachtet. — Nicht nur die Vorſtellung vom Umfang des Gotteseigentums mag gewechſelt haben, ſondern auch die Zähigkeit des Eigentumcharakters mag man ſich verſchieden vorgeſtellt haben. Es muß Modalitäten gegeben haben, ſo, wie einem Objekte der ſakroſankte Charakter verliehen wurde, ihm denſelben auch wieder zu ermäßigen und zu entziehen, ähnlich der Kompoſition bei Gelübden. Von da aus hellt ſich die Näherbeſtimmung auf שׁוא(ל) Ex. 20, 7; Deut. 5, 11, die im 8. Gebot (Ex. 20, 16) mit שׁקר alterniert. Deshalb fand ſich Prockſch (Nordhebr. Sagenb., S. 88) veranlaßt, שׁקר zur ſchärferen Prägung des Sinnes von שׁוא „Windigkeit“ heranzuziehen. Es wird jetzt, bei der ſakralrechtlichen Faſſung des Gebotes über den Namen Gottes, leichter werden, beide Begriffe im Dekalog zu unterſcheiden: שׁקר iſt der Betrug am Nächſten, שׁוא der an der Gottheit und auf den ihr direkt unterſtellten Gebieten, alſo namentlich in der ſakralen Rechtspflege [2]). Der „windige“ Ankläger hat den heiligen Apparat frivol in Bewegung

1) Kann man den Namen „anbringen“ an einem Gebiet — schakanu, Amarnabr. ed. Knudtzon 287, 60, kann man ihn wohl auch „heben“. — Die gewöhnlich beigezogene Analogie: נשׂא קול befriedigt allerdings nicht. — B. Jakob (a. a. O., S. 11): נשׂא שׁם bedarf keiner Erklärung; ein Urteil gleich dem (S. 8, Anm.): die Annahme eines zweiten Schöpfungsberichts, iſt falſch.

2) Hoſ. 10, 4. — Die Ausführungen Coffins (the third commandement, in Journ. of Bibl. Lit. 1900, S. 170 f.) nützen wenig, da ſie ſich begnügen, den antiken Gedanken nach modernen Schulbegriffen zu behandeln.

geſetzt gegen einen ſeiner Genoſſen und dadurch die Gottheit der Gemeinſchaft gereizt; der „lügneriſche“ Ankläger hat die Beziehungen der Bürger ſeiner Gemeinſchaft geſtört. Man kann ſein Verbrechen ſo oder ſo auffaſſen, auch die Strafen bleiben dieſelben. Aber es iſt wohl berechtigt zu ſagen, daß die zweite Auffaſſung die zivilere, fortgeſchrittene iſt (darum trat ich ſchon a. a. O. für das höhere Alter der Formel שוא ein).

Doch auch dies ſind Details. Die auffälligſte Folgerung ginge dahin, daß das Axiom, der Dekalog ſei durchaus religiös-ſittlich gehalten und habe zum Kult überhaupt keine beſtimmte Stellung, einer Reviſion unterzogen werden muß. Die äußerſte Konſequenz dieſer ſo häufigen Auffaſſung des Dekalogs war die Verlegung des Sabbatgebotes in nachexiliſche Zeit [1]. Iſt ſchon dies höchſt bedenklich, ſo wäre nun darauf aufmerkſam zu machen, daß ſogar dann der Dekalog nicht kultusfrei wäre. Und dieſe Anſicht wird ſich durch eine geſunde hiſtoriſche Auffaſſung des erſten Gebotes wohl mehr und mehr Bahn brechen.

Die vorliegende Deutung des Gebotes über den Namen Gottes ſetzt alſo unter dem verſchiedenen Gebrauche, den die Sprache von dem Worte „Namen“ macht, eine beſondere Art voraus. Es fragt ſich, ob dieſelbe noch dann und wann in der geſchichtlichen Umgebung des Gebotes, alſo im Alten Teſtament, vorkommt [2]).

Ich möchte auf 2 Sam. 8, 13 hinweiſen; man legt ſonſt nach 7, 9 aus, wo freilich ein anderes Subjekt vorliegt. Kloſtermann fühlt, daß man hier eine Redensart ohne konkrete Beziehung nicht erwartet, er nimmt daher ein לוֹ vor ם in שֵׁם hinzu: David ſchloß Frieden. Immerhin haben wir dies לוֹ, das leicht hinter וַיַּעַשׂ hätte ſtranden können, nicht zur Verfügung. Nach V. 11 wird es näher liegen, zu überſetzen: David machte davon eine Stiftung; ſomit hätte der jüdiſche Konvertit bei Pſeudohieronymus (Migne, S. L., 23, 1415) noch nicht ganz die Fühlung mit dem Originalerzähler verloren: erexit sibi fornicem triumphalem; denn bei aller Anpaſſung an römiſche Gepflogenheiten erhellt leicht, daß etwas Gemeinſames zwiſchen Rom und Iſrael in der ſakralen Beziehung des Ertrages des Sieges vorliegt.

1) Meinhold, in „Forſch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Teſt.“ 5, S. 43.

2) Man wird geneigt ſein, hierher die häufige Verbindung עַל־שֵׁם Gen. 48, 6, die bis zu einer Art Präpoſition erſtarrt iſt, zu ziehen, und überhaupt die alte Etymologie von arab. wasama zu Ehren kommen zu laſſen: Firma.

Sodann iſt an den Namen Samuel zu erinnern. Der Grundgedanke iſt freilich nicht ſo einfach in unſere Vorſtellung zu übertragen, als wenn man konſtruieren dürfte שְׁמוּאֵל, ähnlich jener Aſtarte, die „Name Baals“ genannt wurde [1]). An ſich könnte man ſich ja einen menſchlichen Perſonennamen: „Gottes Name über ihm“ denken, vgl. Jer. 15, 16. Doch wahrſcheinlicher iſt Samuel = sumhu-ilu: Sein Name Gott (nämlich von Silo). Hier iſt alſo von der rechtlichen Wirkung des Namens eines *menſchlichen* Individuums in analoger Weiſe die Rede, wie wir es beim Dekalog hinſichtlich des Gottesnamens vermuteten. Mit dem Namen iſt ſeinem Inhaber prinzipiell verliehen, daß er ein Rechtsſubjekt iſt in den Grenzen der damaligen Rechtsverhältniſſe. Die Rechte und Anſprüche des Sumhu-ilu wahrt nicht dieſer ſelbſt, ſondern El (von Silo) nimmt ſie für ihn wahr, ſo zwar, daß El ihr eigentlicher Inhaber, der menſchliche Träger des Namens aber bittweiſe und durch Überweiſung ſeitens des El ihr Nutznießer iſt. Das kommt alſo dem Sinne nach, ohne Überſetzung zu ſein, auf die Formel hinaus: El von Silo iſt ſein Schutzpatron [2]).

Es ſcheint durchaus folgerichtig, wenn die Namengebung „Samuel“ damit begründet wird, ſeine Mutter habe ihn von Gott erbeten. Eine etymologiſche Erklärung will das nicht ſein, doch verſchmäht die Begründung den Zauber der Alliteration nicht ganz; der Name drückt aus, daß ſein Träger dem El von Silo

---

1) Eſchmunazarinſchrift (bei *Lidzbarski*, Nordſem. Epigr., S. 448; Zl. 17). — *Bäthgen*, Beitr. z. ſemit. Rel.-Geſch., S. 267, der die Leſung שׁם „Name“ verteidigte, hat auch darauf die Hypotheſe des theologiſchen „Moniſmus“ (S. 285. 287 a. a. O.) begründet. Im Gegenteil iſt es ein kräftiger Anthropomorphismus, von einer Göttin als der „Angehörigen des Baal“ zu reden; von ihr wird die phöniziſche Dogmatik eine „jungfräuliche Aſtarte“ unterſchieden haben, beide als zwei verſchiedene Phaſen in der Lebensgeſchichte einer und derſelben Göttin.

2) In den babyloniſchen Bedeutungsübergang von שׁם zu „Sohn“ ſehen wir noch nicht genügend hinein; wenn er ſchon heute unbedingt für die hebr. Spracherſcheinung maßgebend iſt, müßte man die Form: שְׁמוֹ־אֵל in den Text einſetzen. Die vorgetragene Auffaſſung läßt dagegen ſowohl die gemeinſamen Grundanſchauungen als die Freiheit der Prägung im hebr. Partikulargebiete zu.

gehört, und das von Rechts wegen, fügt die Begründung hinzu, denn der hatte ihn ja geſpendet.

Der Eindruck iſt wohl unverkennbar, daß den Erzeuger Elqana ſein Sohn Samuel wenig angeht, ja angehen darf. Wo er ſich nach der Geburt des Knaben noch einmal vernehmen läßt, 1 Sam. 1, 23, iſt er offenſichtlich beſtrebt, den Eindruck zu vermeiden, als miſche er ſich in die Ordnung der Zukunft des Kindes.

Das Gelübde, welches das Kind betrifft, tritt — und das iſt wohl naturgemäß — erſt in Wirkſamkeit, wenn es nicht mehr auf die mütterliche Ernährung angewieſen iſt. Daß hier die eine und andere Familienſchwierigkeit im Erbfall hätte entſtehen können, ſcheint wiederum die altjüdiſche Auslegung noch geahnt zu haben; ihr zufolge wären die Söhne der Konkurrenzfrau nach und nach alle weggeſtorben (Pſeudohieronymus, zu 1 Sam. 2, 5). Damit war allerdings für die Spätergeborenen der Hauptfrau die glatteſte Erbfolge eröffnet und die Schwierigkeit gewaltſam beſeitigt. Aber bedeutet die Weihe des Kindes an Gott nicht vielmehr gerade dies, daß es die Erbfolge der ſchon vorhandenen Stiefbrüder nicht ſtören ſoll? Dieſes Kind gehört auch deshalb dem El von Silo, damit ſeine Stiefbrüder ihm nicht zu nahe treten.

Die Verſorgung am Heiligtum für ſolche Kinder, die wohl nicht ganz vereinzelt vorkam, muß aus Almoſen beſtanden haben. Unter ſolchen Umſtänden erhebt ſich die Frage, was ein derartiger Knabe der Hanna nützen konnte. Es iſt ja in der Einleitung ſeiner Geburtsgeſchichte leidlich erkennbar ausgeführt, wie mit jedem Jahre die Betrübnis der Kinderloſen wächſt. Das zunehmende Alter hat nicht, wie wir annehmen würden, die Sehnſucht nach einem Sohne gedämpft, ſondern geſteigert. Die Sehnſucht kann demnach nicht gut romantiſch oder ſentimental geweſen ſein; auch dies, daß ſie gerade auf ein Kind männlichen Geſchlechtes gerichtet iſt, kann kaum genügend aus dem Banne geſellſchaftlicher Vorurteile erklärt werden, denen die einzelne kritiklos unterſteht. Es wird daher immer geraten ſein, das Sohnesbedürfnis der Hanna aus der Angſt vor ihrer etwaigen künftigen Witwenſchaft abzuleiten. Ein männlicher Nachkomme könnte ihre Witwenrechte ſchützen, und garantiert, ſoweit er ſie nicht ſogar

ſelber leiſtet, ihre Altersverſorgung. Darum mußte hier die Frage aufgeworfen werden, was ihr ein Sohn nützen konnte, den ſie nach Silo ſtiften mußte.

Zunächſt war, wenn nicht beſonders glückliche Fügungen eintraten, eine verwahrloſte Jugend ſtatt Erziehung zu befürchten, und es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es im Tempel von Silo übel ſtand, 2, 11—17. 22–36.

Sodann kann der jugendliche Almoſenempfänger keine Schätze ſammeln; vielleicht iſt es ihm ſogar rechtlich unterſagt. Für ſeine Bekleidung mußte immer noch ſeine Mutter aufkommen, 2, 19.

Da ſcheint nun die Löſung, wenigſtens ſoweit ſie Hanna betrifft, in 2, 20f. zu liegen: der Gott, dem ſie einen Knaben überantwortet hat, gibt ihr andere. Der Gedanke ſcheint zu ſein, daß die erſte glückliche Geburt die kritiſche iſt. Gelingt es nur erſt einmal, ſo gelingt es noch öfters. El von Silo hat dadurch, daß er Samuels Geburt begünſtigt hat, ſozuſagen in die dargebotene Hand der Hanna eingeſchlagen; indem er ſie in den Stand ſetzt, zu geben, was er dann gebrauchen kann (und was er auch ohne ſie nicht ſo, wie es iſt, erhalten hätte), erachtet er ſich wie an ein Wort gebunden, das er hält: Samuel iſt das Angeld, die weitere Nachkommenſchaft iſt frei und ſteht Hanna zur Verfügung. Es beſteht zwiſchen ihm und Hanna ein Quaſikontrakt, und daraus ſcheint ſich auch die Redeweiſe תַּחַת הַשְּׁאֵלָה 2, 20 ſowie h₁ הִשְׁאִלְתִּיהוּ zu erklären, nebſt לְ שָׁאוּל ebenda: *κιχρῶ ... χρῆσις τῷ κυρίῳ; ἀντὶ τοῦ χρέους, οὗ ἔχρησας τῷ κυρίῳ.* Denn das lautet alles vermögensrechtlich: Darlehen, Vorſchuß, und ſcheint im hebräiſchen Text durch verſchiedene Präpoſition mit Bedacht von 1, 27 unterſchieden, wo LXX die gleichen hebräiſchen Worte mit *αἴτημα, αἰτεῖσθαι* wiedergeben. Allzu groß muß man den Unterſchied der Ausdrucksweiſe nicht machen. Er iſt vor allem von der Kulturlage des Orients aus erkennbar.

Der alte Orient hat wohl genauer als wir ſagen können, was für ein Unterſchied beſteht zwiſchen bitten und betteln. Wir haben uns gewöhnt, „bitten“ ſcharf zu beſtimmen als das Verfahren deſſen, der am Ende ſeiner eigenen Mittel angelangt iſt, „betteln“ unterſcheiden wir davon nicht mehr viel, es iſt „bitten“

in würdeloſer Form. Der Orient ſpitzt ſeine entſprechende Vorſtellung nicht in dieſer Weiſe zu. Es wäre im Vorbeigehen auch darauf hinzuweiſen, was alles „Geſchenk“ heißt im hebräiſchen Wörterbuche. So ſchließt auch die Bitte nicht Mittelloſigkeit des Bittſtellers ein. Allerdings, wenn er bittet, ſo braucht er etwas und kann es ſich nicht ſelbſt beſchaffen. Doch daß er ſich jedes Verſuchs enthält, ſeine Bitte durch Gaben zu unterſtützen, iſt nicht erforderlich. Dem Höherſtehenden gegenüber, der gewähren kann, was der Niedere begehrt, wird die „Bitte“ ſomit Bezeichnung jeder devot vorgetragenen Offerte ſein dürfen. So iſt 1 Sam. 1, 17 der Prieſter der Meinung, Gott „laſſe ſich auf das Anſuchen ein, das Hanna bei ihm vorgebracht habe“. Daß שָׁאַל hier bitten in unſerem heutigen Sinne bedeute, weil מֵעִם folge, könnte doch nur einwenden, wer ſich an die Eigentümlichkeiten der Doppelpräpoſitionen noch nicht gewöhnt hat. Der Unterſchied zwiſchen 1, 17. 27 und 28; 2, 20 liegt hauptſächlich in der Situation. Das zweitemal iſt der Gegenſtand des Anerbietens vorhanden, das erſtemal noch nicht. So iſt 2, 20 שְׁאֵלָה deutlich Samuel ſelbſt, metonymiſch: der Gegenſtand des Anerbietens, und שָׁאַל, in ausgebauter figura etymologica anſchließend, mit לְ wie mit einem einfachen Dativ konſtruiert, der wie bei נָתַן gemeint ſein kann. Es iſt nämlich ohnedies das לְ bei שָׁאַל in 2 Kön. 8, 6, Richt. 13, 18, 1 Sam. 22, 10 jedesmal ein anderes, ſo daß man verzichten muß, das diesmalige לְ anders wie aus dem Kontext zu interpretieren. 2, 20 aber zieht 1, 28 nach ſich; man mag auch bedenken, daß 2, 20 eigentlich nur zehn Verſe entfernt ſteht; denn der Pſalm der Hanna iſt in die Erzählung erſt eingelegt worden. Er hat auch bewirkt, daß der Höhepunkt jetzt in 1, 24—28 zu liegen ſcheint. Über dieſe Verſe verbreitet er feſtliche Beleuchtung. Läßt man ihn aus, ſo fällt der Nachdruck — die Zugehörigkeit der Greuelſzene 2, 11—17 einmal dahingeſtellt — auf das ſolide Glück der Hanna im Gegenſatz zu dem zehrenden Elend am Anfang; d. h. 2, 18—21, die jetzt wie eine Zuwage anmuten, ſind der eine der beiden Pole der Hannaerzählung.

Die ſprachlichen Beobachtungen, die hier eingeſchaltet werden mußten, wollen nicht von Grund aus neu ſein, aber es ſcheint

ihr enger Zuſammenhang mit den Problemen des Erzählungsſtoffes bisher nicht genügend dargelegt worden zu ſein. Wenn für Hanna jetzt die Bedeutung des Erzählten als in ſich klaren und zuſammenhängenden Geſchichtsgutes erkannt werden konnte, ſo iſt noch nicht ebenſoviel für Samuel erreicht.

Er, deſſen Jugend durch die Ungunſt der Umſtände beſonders bedroht und von Hauſe aus in ein Elend geſtellt war, neben welchem alle mittelalterlichen Kloſterſchüler und Singknaben als Glückskinder erſcheinen, hat wider Erwarten ſeine Lage verbeſſert und es zu einer in weitem Raume ehrengeachteten Stellung gebracht, nach der Überlieferung dadurch, daß er Prophet wurde. Die Überlieferung hat ihn hier ganz in das typiſche Schema der Entwicklung zum Propheten eingeordnet: erſt wird er berufen 3, 1—18, dann wird er durch die prophetiſche Praxis eine öffentliche Macht. Die Entwicklung würde auch ſehr gut an die oben dargelegte eigentümliche rechtliche Stellung dieſes „Gotteskindes“ anſchließen.

Denn durch die Übertragung ſeiner „Menſchenrechte“ auf El von Silo waren ihm die gewöhnlichen Wege zu politiſcher Bedeutung verſchloſſen; es war kein Raum für ihn, der Sippe zu präſidieren und in ihr zu dominieren. Nichtsdeſtoweniger iſt dies aber kein ſicherer Boden für den Hiſtoriker. Das wird offenbar an den nunmehr einſetzenden Texten über das Unglück der Lade. Wäre Samuel wirklich der geweſen, als den ihn 2, 19—3, 1a gezeichnet haben, wie hätte das Heer die Lade riskieren können ohne ſeine Billigung? Entweder alſo, er nahm noch nicht jene moraliſche Würde ein, als die „Lade“ geholt wurde und verloren ging, oder er befand ſich tatſächlich unter jenen Maßgebenden, die ſie nach 3, 3 kommen ließen, und iſt nur aus Schonung für ſein ungetrübtes Andenken dort verſchwiegen worden. Er taucht hier in der Tat unter und kommt in 7f. als unverkennbarer ſakraler Sippenchef und Gerichtsherr wieder zum Vorſchein. Das iſt ſo im Widerſpruche mit ſeiner Jugend, daß es Sprache der Tatſachen ſein muß. Aber es iſt hier nicht der Ort, den Übergang aus der einen Phaſe in die andere zu entwerfen. Nur das ſei bemerkt, daß wahrſcheinlich ein Späterer, auf die Disharmonie

aufmerkſam geworden, verſucht hat, ſie auf ſeine Weiſe in 1, 28 einzurenken; die alte Vermutung, daß dort laut LXX יהיה anſtatt יהוה geſtanden haben müſſe, iſt auch inſofern berechtigt, als im jetzigen Texte der Relativſatz den Wert des vorangehenden Hauptſatzes geradezu aufhebt. Es iſt aber zu behaupten, wenn dies יהיה original iſt und wiederhergeſtellt werden muß, dann ſchließt es den Samuel in der Rolle, die ihm Kap. 7 f. beigelegt wird, aus. Wie es trotzdem ſo geſchehen konnte, daß aus dem überlieferten jungen Samuel der überlieferte alte Samuel werden konnte, das auszudenken, iſt eine andere Sache.

Das iſt das *eine* — hiſtoriſche und quellenkritiſche — Problem, das durch eine ſtrikte rechtliche Faſſung des Perſonennamens sumhu-ilu [1]) entrollt wird. Aber auch ein textkritiſches Problem ſchließt ſich noch daran, welches ſchon länger bemerkt worden iſt: Wie heißt der Gott, von dem ihn Hanna 1, 20 erbeten hat? Iſt nicht mindeſtens logiſcherweiſe zu erwarten, daß der Erzähler ſagt: Sumhu-ilu, Samuel, denn: von El erbeten? Allgemeiner: auf welcher Textgrundlage ſteht in den von Samuel ſelbſt handelnden Kapiteln der Gottesname Jahwe? Konnte El von Silo noch einen Eigennamen führen, und in welchen Fällen wurde derſelbe nicht angewendet?

---

1) Hommels (Altiſr. Überlief. S. 98) Zerlegung des Namens hat ſich durch die Berufung auf einen ſpätjüdiſchen Sprachgebrauch geſchadet: ſein *Gott* iſt El. Daher rühren Jaſtrows Bedenken Journ. of Bibl. Lit. 1900, S. 84. 104 f. Letzterer iſt am Ende ſeiner Unterſuchung nicht ſicher, ob שאל st. estr. ſei oder Objekt eines zu ergänzenden Verbums. Man erwäge aber den Unterſchied, je nachdem der Name beſagen würde: Einen Sohn gab Gott, oder: Sohn Gottes.

Rezenſionen.

1.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der hervorming in de Nederlanden op nieuw uitgegeven en van inleidingen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Bisher 6 Bände. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1903—1909.

Die Reformationsgeſchichte der Niederlande iſt ein wichtiges und dankbares Arbeitsgebiet. Früh hat die Wittenberger und die Schweizer Bewegung hier bedeutſamen Widerhall geweckt, weil mehr als anderwärts im endenden Mittelalter der Boden kulturell und religiös vorbereitet worden war. Nirgend hat Karl V. mit ſolchem Eifer das Wormſer Edikt durchgeführt; trotz allem aber iſt es nicht gelungen, die Bewegung zu erſticken. Sie entbehrt der führenden Perſönlichkeiten; dadurch entſteht eine gewiſſe Unſicherheit und Buntheit, auch Wandlungen des Geſamtbildes treten ein. Und doch hat gerade dieſer Proteſtantismus den erſten Vorſtoß der Gegenreformation ſiegreich abzuſchlagen vermocht. Den inneren Gang dieſer Geiſtesbewegung zu verfolgen, iſt um ſo reizvoller, je verwickelter die literariſche Seite des Gegenſtandes iſt. Ausländiſche reformatoriſche Schriften ſind in Überſetzungen verbreitet geweſen, zahlloſe Flugſchriften aus dem Volke ſelbſt ſind hinzugekommen. Aber das alles iſt zum größten Teil verſunken und verloren. Die alte geiſtliche und weltliche Obrigkeit hat mit aller Macht an der Vernichtung gearbeitet und eine verſtändnisloſe Folgezeit weiter manches verkommen laſſen.

Hier hat nun die „Bibliotheca Reformatoria Neerlandica" eine höchſt dankenswerte Aufgabe übernommen. Sie will die wichtigſten, oft nur als Unika erhaltenen Druckſchriften aus der reformatoriſchen Bewegung der Niederlande mit aller Genauigkeit neu zum Abdruck bringen. Damit werden nicht nur weitere Verluſte verhindert, ſondern es wird auch für

die allgemeinere Forschung erst jetzt der Zugang zu diesen Quellen erschlossen. Nach dem Vorwort des ersten Bandes geht der Plan der Sammlung dahin, alle Geistesströmungen bis zum Beginn des Freiheitskampfes 1566 zu vergegenwärtigen. „Die lutherische, erasmische, sakramentarische, taufgesinnte, reformierte, bullingersche, calvinische Richtung, dazu andere Spielarten, über die bisher wenig Gewisses bekannt war, sollen durch das Unternehmen deutlicher ins Licht treten. Auch Erzeugnisse römisch-katholischer Schriftsteller sollen nicht fehlen, weil es lehrreich ist, zu sehen, was hier gegen die neue Bewegung geltend gemacht wurde." Als Herausgeber zeichnen zwei Männer, die durch langjährige Arbeit auf diesem Felde erprobt sind. Professor Cramer vertritt an der Amsterdamer Universität die mennonitische Kirchengemeinschaft, Professor Pijper, der Leidener Kirchenhistoriker, hat für das Mittelalter, wie für das 16. Jahrhundert durch frühere Arbeiten unsere Kenntnis gefördert. Jener redigiert die „Doopsgezinde Bijdragen", dieser das „Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis".

Was inzwischen erschienen ist, hat die hohen Erwartungen, die man der „Bibliotheca Reformatoria Neerlandica" entgegenbringen durfte, wo möglich noch übertroffen. Alljährlich ist ein vortrefflich ausgestatteter, sorgfältigst bearbeiteter Band von 600—700 Seiten größten Oktavformats ausgegeben worden. Jeder der neun in Aussicht genommenen Bände aber wird nur 9 fl. kosten, dank reicher finanzieller Beisteuer der Teylerschen Stiftung in Haarlem, der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion, einer Utrechter prov. Gesellschaft für Künste und Wissenschaften und einiger Privatpersonen. Eine große Anzahl höchst wertvoller Dokumente sind in den sechs bisher erschienenen Bänden neu zugänglich gemacht. Jeder einzelnen Schrift geht eine besondere Einleitung voran, die nicht nur alles Bekannte kurz zusammenfaßt, sondern oft die Forschung erheblich weiterführt. Freilich muß man die bibliographischen Angaben bisweilen mühsam aus gelegentlichen Anmerkungen zusammensuchen. Die Neudrucke selbst reproduzieren jedesmal eine bestimmte Vorlage mit allen Eigenheiten, ein Verfahren, das gerade bei ernstlicher Benutzung des Werkes je länger je mehr gerechtfertigt erscheint. Die Abdrücke sind von den Herausgebern nach den Originalen korrigiert. Am Schluß sind die einzelnen Bände mit guten Registern versehen.

Unsere Anzeige der ersten beiden Bände darf sich kürzer fassen im Hinblick auf die ausführlichen, vieles ergänzenden und berichtigenden Besprechungen derselben von Kawerau in Gött. Gel. Anzeigen 1904, S. 870—877 und 1905, S. 492—497.

Der erste Band, von Pijper herausgegeben, bringt polemische Schriften der Anhänger der Reformation. Da sind Übersetzungen aus dem Deutschen und Englischen. Bezüglich der „Refutatie vant Salue regina", die den Band eröffnet, glaubt Ref. ebenfalls die

oberdeutſche Herkunft aus ſprachlichen Erwägungen wahrſcheinlich gemacht zu haben (Theol. Arbeiten N. F. 10, 1908, S. 111). Sechs weitere Stücke ſind echt niederländiſchen Urſprungs, meiſt unbekannt bezüglich der Verfaſſer. So abwechſlungsreich die Form, ſo verſchieden iſt auch die theologiſche und religiöſe Färbung. In dem ungemein volkstümlichen Rebenrijkersſpiel wird eine Epiſode der Apoſtelgeſchichte zum Paradigma der kirchlichen Lage. In andern Stücken herrſcht wuchtiger Zorn, oder Spott und Verachtung. Hier ſchlägt das lutheriſche, dort das erasmiſche Verſtändnis des Evangeliums durch. Mehr als eine Stelle beweiſt die frühe Verbreitung des Zwinglianismus. Den Schluß des Bandes macht ein lateiniſches Stück, die beißende Satire: Ruardi Tappart Enchusani .... Apotheosis (1558).

Der zweite Band iſt der Täuferbewegung gewidmet. Cramer bietet ein wahres Juwel in der lange vergeſſenen und ganz unzugänglich gewordenen älteſten Sammlung täuferiſcher Märtyrerbriefe und -lieder: „Dit Boec wort genoemt: Het Offer des Heeren, om het inhout van ſommighe opgeofferde kinderen Godts." Das Buch iſt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts förmlich neu entdeckt worden, und doch ſind noch 11 verſchiedene Drucke, größtenteils Unika, zum Vorſchein gekommen. Van Braghts „Blut ger Schauplatz der wehrloſen Chriſten" hatte es ganz verdrängt. Wir ſehen jetzt, daß bei dem beſchränkten Umfang die höchſte Vollkommenheit erreicht war. Dieſe erleſenen Briefe, Lieder und Teſtamente der „Schlachtſchäflein Chriſti" bildeten für die Glaubensgenoſſen eine Lektüre von höchſter Anziehungskraft, und über alle Schranken hinweg verfehlt es auch heute nicht ſeine Anziehungskraft, wenn wir in dem angehängten Lietboecxken leſen:

Och Heere God almachtig
Ick clage v mijnen noot
Datter om die waerheyt crachtich
So vele ſteruen die doot
En lijden hier ſo menighen ſtoot
Met onthooſden, verbrencken, verbranden
Comen ſy hier tot ſchanden
Iſt niet een iammer groot.

Geſchickt iſt von den erhaltenen Ausgaben die vierte (1570) dem Neudruck zugrunde gelegt und die Abweichungen der übrigen (ſeit 1562) erhaltenen kenntlich gemacht. Von oberdeutſchen Täufern hat nur Michael Satler Aufnahme gefunden, vielleicht weil ſeine Geſchichte inzwiſchen in einer feſten Form verbreitet war (ſ. unten zu Band 5).

Im dritten Band läßt Pijper die älteſten römiſchen Beſtreiter Luthers zu Worte kommen. Jac. Latomus und Euſtachius de Zichenis ſind mit je zwei, Jac. Hoogſtraten iſt mit drei Schriften vertreten. Dieſe

Proben sind immerhin lehrreich, um zu sehen, mit welchem Material an Gedanken und Gelehrsamkeit die bodenständige Anhänglichkeit an die altüberkommene Kirche arbeitete. Es sind Stimmen einer schnell verrauschten Stunde; der spätere, tridentinische Katholizismus hat sie beiseite geschoben. Aber sie können zum Verständnis Luthers und seines Anhangs nützliche Beiträge liefern, und die Apotheose des Ketzermeisters Tappart in Bd. 1 erfährt hier eine willkommene Ergänzung.

Ungleich wertvoller ist Band 4. Hier bietet derselbe Herausgeber lehrhafte und erbauliche Schriften. Den Anfang macht ein trefflicher Katechismus von 1545: „Corte Instruccye by Meester Cornelis van der Heyden Priester". Diese Schrift bedarf dringend näherer Untersuchung. Sie steht recht isoliert, noch mehr aber vielleicht das am Schluß des Bandes mitgeteilte Erbauungsbuch, das im einzig erhaltenen Exemplar 1896 aus dem Turm der reformierten Kirche zu Bosloop in Südholland zum Vorschein gekommen ist, wo es bald nach 1566 mit einem Heidelberger Katechismus und einem Psalmbuch eingemauert worden war. Es bewahrt die Stimmung der Imitatio Christi bei entschiedener Bejahung der neuen Lehre. Schon der Titel ist bezeichnend: „Een profitelijck ende troostelick Boecxken van den Gheloove ende Hoope ... Noch een Boecxken van die Liefde die God tot ons heft ... Met noch een deuote Contemplatie van dye Bruyt Christi." Beide Stücke sind erst durch den hier gebotenen Abdruck der Untersuchung zugänglich geworden. — Dagegen beziehen sich auf einen viel besprochenen Schriftsteller die drei Schriften, die den größten Teil dieses Bandes in Anspruch nehmen. Joannes Anastasius Veluanus ist ein in den Kirchenvätern belesener ehemaliger Priester aus dem Herzogtum Geldern, der nach zeitweiligem Widerruf und Gefängnis nach Deutschland entwich und auf Pfälzer Gebiet in Bacharach und Steeg eine Zuflucht und Wirksamkeit fand. Die Einleitung ist besonders reichhaltig, obgleich nicht gerade übersichtlich. Seitdem hat sich P. Bockmühl um die Aufhellung einzelner Momente in zahlreichen kleinen Beiträgen im „Nederl. Archief" und in den „Monatsheften für rhein. Kirchengesch." bemüht. Von der wichtigsten Schrift des Anastasius, seinem „Kort Bericht in allen principalen punten des Christen geloues ... genant der Leken Wechwyser" (1554, Bibl. Ref. Neerl. IV, S. 123—376) sind nur zwei Exemplare bekannt; das S. 118 Anm. genannte ist inzwischen in die Königliche Bibliothek Berlin gelangt. Die späteren Schriften zeigen ein fast reines Hochdeutsch [doch vgl. die Pluralbildungen Zwinglianen S. 445, Jebusijten S. 463, Lutheranen S. 483, Brotdiensten S. 480, willen dreimal als 3. Plur. Präs. neben wöllen S. 483; bequem = fähig S. 419; ymmer (immers) = wenigstens S. 425, 434, 442; nur (für maar) = immerhin S. 409, 421, 424, auch 418; auffchließen (für opsluiten) = wegschließen S. 470, dubbelt S. 479], dagegen bewahrt der Laien-Wegweiser die ursprüng-

liche, ſpezifiſch geldriſche Mundart des Anaſtaſius. Erheblich zu ſteigern ſind die leiſen Zweifel mit denen der Herausgeber die Angabe am Schluß begleitet: „Ghedruckt tot Straisburg in Elſas durch Balthaſar von Klarenbach, den XIj. in April, Anno M. D. Liiij.“ Ein Drucker dieſes Namens iſt nicht nachweisbar, wie Bockmühl feſtgeſtellt hat. Hätten wir eine Probe der Zierſtücke und Typenformen, ſo möchte ſich vielleicht ergeben, daß Frankfurt, Weſel oder Köln der Druckort iſt. Für den Niederrhein ſpräche die Tatſache, daß der Laien-Wegweiſer ſchon am 6. September 1554 von Statthalter und Räten von Gelderland verboten wird, ſowie der Umſtand, daß der Verfaſſer bis zum Jahre 1558 durch ſehr enge Freundſchaft mit Caſſander verbunden war. Zu S. 399 hätte angemerkt werden können, daß der dort und ſonſt gern von Anaſtaſius für die Chriſtologie angezogene „Kirchenvater“ Vigilius Epiſcopus Tridentinus in jenen Tagen (1555) von Caſſander zu Köln ediert wurde, daß es ſich aber faktiſch um die Werke ſeines Namensvetters aus Thapſus handelt. Anaſtaſius erweiſt ſich ſchon 1554 als ein bibliſcher Theologe mit ſtark ſoteriologiſchem und ethiſchem Zuge, wie ſie in den Niederlanden mehrfach, aber keineswegs bloß dort (oder gar als ein nationalniederländiſcher Typus!) begegnen. Er braucht und empfiehlt Melanchthons Loci, Calvins Inſtitutiones (ſo!) und ſpricht mit größter Verehrung von Luther, bei entſchiedenſter Verwerfung ſeiner Deutung der Abendmahlsworte. Hier nennt ſich der Verfaſſer gern ſelbſt einen Zwinglianer. Trotzdem iſt es nicht richtig, wenn der Herausgeber (S. 112, 114) die vorgetragene Lehre vom Abendmahl als übereinſtimmend mit der Epistola admodum Christiana des Cornelis Hoen bezeichnet. Sie iſt vielmehr ganz und gar orientiert an Joh. 6. Schon der Wegweiſer, und vornehmlich der Bericht ſpricht nachdrücklich von der „ausgehenden Kraft des erhöhten Leibes Chriſti“. — Gegen das Ende des 16. Jahrhunderts hat die erſtarkende remonſtrantiſche Bewegung gern zu dem Wegweiſer gegriffen; das erklärt ſich aus der einfachen Schreibart, der entſchiedenen Ablehnung der „parteiſchen Predeſtination“ und dem ethiſchen Zuge, der das Ganze beherrſcht. Zwiſchen 1587 und 1651 ſcheinen wenigſtens neun verſchiedene Drucke nachweisbar. Wenn manche davon ſich durchgängig gleichen, ſo hat man darum doch nicht mit dem Herausgeber (S. 119) ein „betrügeriſches Nachmachen“ anzunehmen, noch gar zu ſchließen, „daß das Buch wohl als Leitfaden beim religiöſen Unterricht in Gebrauch geweſen ſein müſſe“ (S. 121). Es iſt ſo für den Setzer einfach am bequemſten! Die gleiche Erſcheinung begegnet unendlich oft in ähnlichen Fällen. Alle dieſe Abdrücke gehen zurück auf eine wörtliche Übertragung des Laien-Wegweiſers vom Jahre 1555, von der ausgemacht iſt, daß ſie ohne Mitwirkung, ja ohne Wiſſen des Anaſtaſius entſtanden iſt. Es iſt vielmehr gewiß, daß der Verfaſſer im März 1558 für eine zweite Ausgabe Änderungen und Zuſätze plante. (Vgl. den

Brief an Caſſander, S. 95, in dem Petrus Gandavus möchte de Zuttere, Hyperphragmus zu ſehen ſein.) Vom Referenten hingewieſen auf die Schrift des Bartholomaeus Nervius „Responsio ad calumnias, quibus ... Cassander in Germanico quodam libello Viae commonstrator inscripto, petulanter impetitur, Coloniae, 1564“ hat Pijper ſchon S. 101 die Möglichkeit erwogen, daß eine beſondere Weiterentwicklung des Wegweiſers in hochdeutſcher Sprache ſtattgefunden hat. Soeben berichtet P. Bockmühl in Monatsh. f. Rh. K.-Geſch. 1910, S. 91 f., daß er die Vorlage des Nervius aufgefunden habe und dem Anaſtaſius zuſprechen müſſe. Man darf auf das Nähere geſpannt ſein. Jedenfalls haben wir in Band 4 der Bibliotheca jetzt eine ſichere Grundlage für die genauere Kenntnis des Mannes, der der vorzüglichſten einer geweſen ſein könnte unter den Superintendenten, deren „Rat und Zutun“ die Vorrede des Heidelberger Katechismus zu rühmen hat.

Von demſelben Verfaſſer ſtammt die S. 389—451 abgedruckte pſeudonyme Schrift: „Vom Nachtmal Chriſti. Bericht Adami Chriſtiani an die Stend der Augspurgiſchen Confeſſion ... 1557“. Referent fand bei Ludw. Lavather, der ſchon vor 1558 in Zürich wirkte, die Nachricht, daß der Druck der Schrift dort erfolgt ſei. Der Neuherausgeber hatte nach ſeiner Vorlage ſo wenig zu dieſem Ergebnis kommen können, daß er im „Nederlandſch Archief“ VI, 3, 1909 die Notiz mitteilte. Unlängſt iſt nun aber aus der Sammlung Jackſon-Paris ein anderer Druck der Schrift zum Vorſchein gekommen (Katalog 330 von Otto Harraſſowitz, Leipzig Nr. 3785), den man ohne weiteres der Offizin von Froſchower in Zürich zuweiſen möchte. Er iſt aber auch zweifellos der ältere, denn ihm fehlt der in Pijpers Vorlage angehängte (nicht mit neu gedruckte) Brief des Franz Lambert von Avignon über das Marburger Geſpräch. Ein genauer Vergleich ergab, daß die beiden Drucke textlich gleichlautend ſind bis auf den Titel und die Sätze Bibl. IV, S. 401 Zeile 18 bis 24, welche nach dem Druck des Harraſſowitzſchen Exemplars vom Verfaſſer eingefügt ſein müſſen. Der Titel lautet hier folgendermaßen: **Vom Nacht= ‖ mal Chriſti.** ‖ Adamus Chriſtianus an die Sten ‖ de der Augspurgiſchen Confeſſion, ſon= ‖ derlich an die yetzige Chur vnnd Fürſten, in ‖ der Pfaltz, Saxen, Heſſen, und Wirtem= ‖ berg: item auch an den Hertzogen ‖ zu Gülich, ꝛc. M. D. LVII. ‖ Lieber Läſer ſey vnuerdroſſen diſes Buch ‖ lein ein mal mit gutem bedencken auß= ‖ geläſ= ‖ ſen. Dan es leert auch wie man in diſer ‖ ſtreytigen ſach zu der einigkeit komme. ‖ Joan. VI. ‖ Mein fleiſch iſt warlich ein ſpeyß: vnd mein ‖ blut iſt warlich ein tranck. ‖ 56 Blätter kl. 8°, letztes leer. — Typographiſch unterſcheiden ſich beide Drucke beſonders auf fol. 1—8ᵛ, ſpäter nur ſehr ſelten und geringfügig. Aber an dieſe Schrift knüpfen ſich noch weitere Fragen. Ein Brief des Gerhardus Gardirius Geldrus aus Frankfurt a. M. an Bullinger, dat. 1558, April 10, den Ref. im

Nederl. Archief VI, 3, 1909 hat mitteilen lassen, besagt, daß Froschower dem Verfasser von Bedenken der Schweizer Theologen, besonders des W. Musculus, gegen das Büchlein berichtet hat. Darauf erfolgt die Antwort: „Anastasium brevi ad materiam controversam addita affirmatione vel negatione juxta ipsius rei veritatem candide et Christiane responsurum esse.“ Ein bisher ungedruckter, von Bockmühl im Züricher Staatsarchiv aufgefundener, wichtiger Brief des Anastasius an Bullinger, dat. 1567, Sept. 22, ergibt, daß 1559 weitere Verhandlungen über den „Adamus Christianus“ gefolgt sein müssen. Der Schluß liegt nahe, daß Anastasius, wie er schon fol. 53^{r} (Bibl. IV, S. 450) in Aussicht gestellt hatte, mit weiteren Auslassungen über die Abendmahlslehre hervorgetreten ist, und daß wir dieselben vor uns haben in dem „Bekantenisz Joannis Anastasii Von dem waren leib Christi. Dar in ein yeder einfeltiger vngelerter Christ die Päbstliche jrthums vnd Abgöttereien mit dem Meßbrot ꝛc. gründtlich kan erkennen. An die gotliebende Christen, wider die Jhesuijten vnd andere ... 1561.“ (Bibl. IV, S. 461—490.) Schließlich enthält dieser Band S. 499—506 noch „Een corte onderrechtinge van de waerachtiche wesentlijcke teghenwoordicheyt des lichaems ende bloets ons Heeren Jesu Christi inden Auontmael.“ Die Angabe „ghedruct tot Basserach by Fredrick van Linth“ ist nicht zu bezweifeln, es ist demnach gleichzeitig von dem Wohnsitz des Anastasius in südholländischer Mundart für Luthers Abendmahlslehre geworben worden.

Nach dieser reichen Ernte brachte Band 5 niederländische Anabaptistica, bearbeitet von Cramer. Henrik Rol ist immer deutlicher als der Führer unter den Waffenberger Prädikanten erkannt worden. Vor der Herrschaft des Joh. von Leiden hat er sich aus Münster zurückgezogen. Seine Schrift „Die Slotel van dat Secreet des Nachtmaels“ dürfte vor 1532 geschrieben sein. Bei seiner Auffassung als eines Freudenmahls der Erlösten fehlt es in der Tat nicht an großen und schönen Zügen. Man ist gerade nach den Auszügen bei Cornelius II, 163 ff., Chr. Sepp, Kerkhistor. Studiën 1885, S. 36 ff., A. Hegler, Beiträge 1906, S. 49 ff. doppelt dankbar, einmal einen zusammenhängenden Eindruck von der Arbeit dieses Mannes gewinnen zu können. Wir müssen auch hier besonders dankbar dafür sein, daß an der Orthographie und damit am sprachlichen Kolorit nichts geändert worden ist. So hört und fühlt der Kundige sofort die Mundart der Landschaft an der Maas. Chr. Sepp hat in seinen „Drie Evangeliedienaren“ 1897, S. 81—122 genug Proben von dem Stil des aus Gent stammenden Herausgebers von Rols Werk mitgeteilt, daß wir leicht erkennen können, wie treu jener seine Vorlage wiedergegeben hat. Die Zugabe „Eyne rechte bedijnckung, ...“ möchte wohl aus dem Hochdeutschen übersetzt sein und schwenkfeldischen Kreisen entstammen. Vielleicht wird hier der

weitere Fortgang des „Corpus Schwenckfeldianorum“ neues Licht bringen. — Auf Rol folgt Melchior Hoffman. Von diesem Vermittler zwischen oberdeutschem Täufertum und Niederdeutschland werden mitgeteilt seine „Ordinantie Godts“ (1530), die im Original verloren und selbst in der holländischen Übersetzung von 1611 nur in zwei Exemplaren erhalten zu sein scheint, und seine „Verclaringe van den geuangenen ende vrien wil“, von der das hochdeutsche Original ganz verschwunden und auch die holländische Ausgabe (1531) nur in dem einen beschädigten Exemplar erhalten ist, das als Vorlage für den Neudruck hat dienen müssen. Die Ordonnantie (über den Taufbefehl Matth. 28) ist eine der besten und lehrreichsten Schriften des schwäbischen Propheten. Zur weiteren Kennzeichnung folgt eine Disputation der Straßburger Prediger gegen Hoffman, wie sie unmittelbar hernach auf Butzers Veranlassung mit seiner Widmung an die Niederländer gedruckt und zwiefach übersetzt worden ist. Cramer bietet eine offenbar in Straßburg 1533 hergestellte mechanische Übersetzung. In der Hamburger Stadtbibliothek befindet sich eine zweite, von dem lutherischen Prediger Brixius zu Münster gefertigt und ebenfalls 1533 gedruckt. Diese verdient in mancher Hinsicht den Vorzug (Titel und Vorrede bei Cornelius II, S. 356 f.). — Zu den eigenartigsten Geistern des niederdeutschen Anabaptismus gehört Adam Pastor, eigentlich Roelof Martens, ein nicht ungebildeter westfälischer Priester, der 1544 etwa von Menno Simons zum Ältesten bestellt wird, mit nüchterner Entschiedenheit David Joris entgegentritt, aber schon 1547 von seinen Freunden als Unitarier zu Goch in den Bann getan wird. Seitdem wurde er von den Glaubensgenossen totgeschwiegen, obgleich mehr und mehr deutlich wird, daß er nicht unbeträchtlichen Anhang in Jülich, Geldern und Ostfriesland behielt. Durch die Sozinianer ist später sein Andenken neu belebt worden. Aber es fehlte jede Möglichkeit, seine verschwundenen Schriften kennen zu lernen. Cramer bietet eine sehr wertvolle biographische Einleitung S. 317—359, die inzwischen 1909 im 49. Bande der „Doopsgezinde Bijdragen“ von K. Vos aus dem gelderländischen Staatsarchiv ergänzt worden ist. Nach einem einzigen, in der Amsterdamer Mennonitenbibliothek erhaltenen Bändchen empfangen wir dann sein „Vnderscheit tusschen rechte leer vnde valsche leer“, sowie die „Disputation van der Godtheit des Vaders, des Soens vnde des hilligen Geistes“. In der Disputation verficht Adam Pastor, seine Aufstellungen in einer Lübecker Besprechung 1552 zusammenfassend, die beiden Sätze: Jesus sei schlechterdings nichts anderes als ein Mensch gewesen und der heilige Geist nur die von Gott ausgehende Kraft, der Inbegriff der von Gott verliehenen geistlichen Gaben und nichts weiter. Es ist gute Hoffnung, daß nun auch die weiteren Traktate des Adam Pastor, von denen noch Moller und Jöcher die Kunde bewahrt, etwa in Handschriften wieder aufgefunden werden. — Den Schluß des 5. Bandes

bildet die „Broederlicke vereeninge van sommighe kinderen Gods. Ghedruckt An. 1560." Auch nachdem W. Köhler die deutsche Vorlage (von 1533) in den Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation II, Heft 3, S. 277 ff. 1908, neu veröffentlicht hatte, ist die holländische Ausgabe berechtigt, denn zu den 4 Abschnitten sind nicht weniger als 5 hinzugekommen. Sicher deutscher Herkunft sind davon „Eenen sendtbrief van Melchior Rinck ende Antonius Jacobsz" S. 642—644 und einige andere. Aber wenn auch die sprachlichen Merkmale in andern ungewiß werden, so hat doch die Anschauung von K. Vos viel für sich, daß hier gegenüber dem „Offer des Heeren" lauter Zeugnisse hochdeutscher Brüder gesammelt werden sollten. (Vgl. Nederl. Archief VII, 1, 1909, S. 60 bis 72.) Satlers Martyrium ist beiden gemeinsam, weil sein Name mit den Artikeln von Schlatt am Randen unlöslich verknüpft war. Stammt von ihm wohl auch das Stück „von der Ehescheidung" (Flugschr. II, S. 333—337, Bibl. V, S. 630—633)? Man müßte dann mit Cramer einen Druckfehler annehmen in der Unterschrift des deutschen Textes: Br. M. L. M.D.xxxiij. Denn daß man nicht mit Köhler Br(uder) M(artinus) L(uther) deuten kann, ist sicher. Übrigens mag noch folgende Konjektur ausgesprochen werden. In „Getrewe Warnung der Prediger ... zu Straßburg ..." 1527 heißt es, daß „L., er sey Ludwig Hetzer oder Lienhart metziger, die histori Michel Satlers beschrieben hat". (Bibl. V, S. 601, Anm. 4.) Daher könnte man recht wohl auflösen Br(uder) M(etziger) L(ienhart). Desgleichen könnte man an Satlers Leidensgefährten bei der Hinrichtung, Michel Lenzi, denken.

Der sechste Band enthält, von Pijper bearbeitet, die Schriften des Joh. Pupper von Goch, soweit sie nicht schon von Ch. W. F. Walch neu gedruckt waren. Noch 1891 bemerkte Knaake in dieser Zeitschrift S. 740, daß er als Vorarbeit für seinen Aufsatz sich eine genaue Abschrift dieser dogmengeschichtlich wichtigen Schriften gefertigt habe. Nun sind sie allgemein zugänglich geworden. In die Bibliotheca passen sie deshalb, weil Cornelius Grapheus sie seit 1520 als sonderlich zeitgemäß erstmals veröffentlicht hat. Grapheus selbst mit seinem schwülstigen Poem „Divi Caroli imp. ... in Germaniam reditus 1520" kann nur ein bescheidenes Interesse beanspruchen. Wertvoller ist dagegen die gelehrte „Confutatio determinationis doctorum Parisiensium contra M. L.; adjecta est Disputatio Groningae habita 1523". Auf dem Titel der Confutatio liest man „denuo recognita et locupletata", am Schluß (Bibl. V, S. 548) noch das Datum Ad Kalendas Junias 1521. Es muß demnach ein früherer Druck meines Erachtens sicher angenommen werden, und der Hinweis auf Hadrian VI. als „papa noster Modernus" (S. 476) gehört zu den späteren Zusätzen. Übrigens war sowohl die Confutatio als besonders die Groninger Disputation durch mehrfache Nachdrucke leicht erreichbar. Die niederlän-

bische Herkunft der Confutatio ist S. 373 f. nicht erwiesen, und das Dunkel der „Epistola docti cuiusdam viri de caussa Lutheri“ (S. 576—583) muß noch gelichtet werden. Lehrreich und leicht müßte es auch gewesen sein, den Baseler Drucker festzustellen.

Die „Bibliotheca Reformatoria Neerlandica“ wird mit ihrem überreichen Inhalt die Forschung vielfach anregen und fördern. Ihr höchster Wert liegt in den Stücken, in denen das neue religiöse Leben sich am stärksten ausspricht. Wir dürfen hoffen, daß eine noch ausstehende Spezies des Anabaptismus, die David-Joristische, ebenfalls berücksichtigt wird. Von denen, die sich äußerlich der herrschenden Kirche fügten, bewahrt die Utrechter Bibliothek eine „Apologia D. Adriani Vossenholii“ gegen die Angriffe der „Historie ... van Christoffel Fabricius, 1565“. Von demselben begegnet ein „Dialogus“ in der Mennon. Bibl. II, 172 in späterem Druck. Vor allem aber wünscht man zu einer völligen Vergegenwärtigung der Zeit die „Gheschiedenisse ende den doot ... door Adrianum Corn. Haemstedium“ 1559, nicht sowohl um ihres Quellenwertes, als wegen der eigenartigen Beleuchtung und Färbung, die hier dem Stoff gegeben ist. Durch die späteren Drucke sind hier starke Trübungen eingetreten.

Vor allen Dingen aber muß, um das in der Bibliotheca Dargebotene zu einem vollen Ersatz der Originale zu machen, noch eine Zugabe besonderer Art erbeten werden. Ref. fordert zum Abschluß des ganzen Werkes eine Anzahl von photomechanischen Reproduktionen, wodurch für die undatierten rätselhaften Drucke Anhaltspunkte für weitere Feststellungen gewonnen würden. Mit gutem Grund hat man nicht nur eine sachliche Wiedergabe des Textes beabsichtigt, sondern man wollte bestimmte Drucke ersetzen. Dabei sind manche Unebenheiten und Mängel untergelaufen. Die Größenangaben sind so, wie sie gemacht sind, ziemlich wertlos, auch sonst die typographische Beschreibung nach der Natur der Dinge ungenügend. Es wäre undankbar, das im einzelnen vorzurechnen und daraus einen Vorwurf zu machen. Die gewünschte Zugabe aber würde das Unternehmen abrunden und vollenden. Durch sorgsam ausgewählte Reproduktionen in genauer Originalgröße würde die Literaturgeschichte der niederländischen Reformation um ein wesentliches gefördert werden. Auch ist schon in der „Theologisch Tijdschrift“ 1908, S. 180 von Groenewegen darauf hingewiesen worden, daß Stücke wie die „Corte Instruccye“ in Band 4 ohne eine Wiedergabe ihrer äußeren Erscheinung nur sehr unvollständig vergegenwärtigt sind.

Halle a. S. **Goeters.**

Miszellen.

Programm

der

Teylerſchen Theologiſchen Geſellſchaft zu Haarlem

für das Jahr 1910.

Die Direktoren der Teylerſchen Stiftung und die Mitglieder der Teylerſchen Theologiſchen Geſellſchaft haben in ihrer Sitzung vom 20. Oktober 1909 ihr Urteil feſtgeſtellt über eine in holländiſcher Sprache verfaßte Antwort auf die Frage:

„Die Geſellſchaft verlangt eine ſyſtematiſche Auseinanderſetzung der ſittlichen Gedanken in Boendales ‚Lekenſpieghel‘ und in der gleichzeitigen niederländiſchen Literatur.“

Von einer Krönung der das Motto „Inauguravi“ tragenden Arbeit konnte nicht die Rede ſein.

Ausgeſchrieben bleiben die folgenden Preisfragen:

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1911:

I. „Die Geſellſchaft verlangt eine Studie über die Religioſität der ländlichen Bevölkerung Frieslands von heutzutage.“

Erläuterung: Die Geſellſchaft verlangt nicht ſowohl eine Beſchreibung der Bevölkerung nach ihrer Zugehörigkeit zu den verſchiedenen Kirchen und religiöſen Richtungen, als vielmehr eine Unterſuchung nach der Religioſität der Individuen in den verſchiedenen Kreiſen, nach möglicherweiſe vorhandenen Eigentümlich-

keiten dieser Religiosität im Vergleich zu derjenigen in anderen Gegenden unseres Vaterlandes, sowie eine Erklärung dieser Eigentümlichkeiten aus der Herkunft der Bevölkerung oder aus anderen Ursachen.

Als neue Preisfrage zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1912 wird ausgeschrieben:

II. „Die Gesellschaft verlangt eine Geschichte des Sozinianismus in den Niederlanden."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von vierhundert Gulden an innerem Wert oder in vierhundert Gulden. Der Preis wird ausgehändigt, sobald die gekrönte Arbeit druckfertig vorliegt.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen wird. Alle eingesandten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, unter ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht mit dem Preis gekrönten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit oder ohne Vermeldung des Namens der Verfasser, doch im ersteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenzettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem." Das Programm der Gesellschaft ist von Jahr zu Jahr um den 15. November kostenfrei zu bekommen auf Anfrage bei den Direktoren von Teylers Stiftung.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abermals steht der Unterzeichnete vor der traurigen Pflicht, einem geliebten Freund und treuen Mitarbeiter an den „Theologischen Studien und Kritiken“ ein letztes Lebewohl zuzurufen. Am 19. Februar ist

Erich Haupt

nach schweren Leiden zu seiner Ruhe eingegangen. Geboren zu Stralsund am 8. Juli 1841 als Sohn eines Sprachlehrers, eines „stillen, ernsten Mannes von tiefer Frömmigkeit“, vorgebildet auf dem Marienstifts-Gymnasium zu Stettin, studierte er nicht ohne mannigfache Entbehrungen sechs Semester auf der Universität Berlin, wurde nach vorübergehender Tätigkeit als Predigtgehilfe in Wernigerode Hauslehrer und im Jahre 1864 Gymnasiallehrer in Kolberg. 1866 siedelte er als Hausvater und Inspektor des Alumnats an das Gymnasium in Treptow a. R. über und begründete hier seinen Hausstand mit Jungfrau Martha Kawerau der Tochter eines Gymnasiallehrers in Berlin, die ihm seitdem eine treue Gefährtin und unermüdliche Gehilfin geworden ist. Seine theologische Schriftstellerei begann er in Treptow mit „Der erste Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie“, Kolberg 1869. Schon in diesem ersten Werkchen treten die Vorzüge und die Besonderheit seiner neutestamentlichen Exegese in Gestalt der von allem unnötigen Ballast befreiten sogenannten reproduktiven Methode in glänzender Weise zutage. Bald folgte die gediegene Untersuchung über „Die alttestamentlichen Zitate in den vier Evangelien“, Kolberg 1871. Im

gleichen Jahre wurde er nach Ablegung der zweiten theologischen Prüfung, die er wie die erste „sehr gut" bestand, Oberlehrer. Er hatte in Treptow den Religionsunterricht in den oberen Klassen, einen Teil des hebräischen Unterrichts, bald auch den deutschen Unterricht in den oberen Klassen zu erteilen, sowie gelegentlich Französisch und Geographie zu lehren, abgesehen von der bereits erwähnten Leitung eines Alumnats. In welcher Weise er diesen mannigfachen Aufgaben gerecht wurde, geht aus dem Zeugnis hervor, das ihm sein Direktor bei dem Scheiden ausstellte: „Er hat sich eine lange Reihe von Jahren hindurch um die hiesige Anstalt die größten Verdienste erworben und als stets anregender, geistvoller und energischer Lehrer vortreffliche Erfolge erzielt." Ganz besondere Anerkennung fand er auch als Leiter des Alumnats, dem zu einem guten Teil Söhne des pommerschen Adels angehörten, und er knüpfte hier mannigfache Verbindungen an, die sich auch in späteren Jahren noch nachhaltig erwiesen. Daß seine Neigungen durchaus auf seiten des humanistischen Gymnasiums standen, hat er 1873 in einem Treptower Schulprogramm („Über den Beruf des deutschen Gymnasiums") unverhohlen zum Ausdruck gebracht, nachdem er in Kolberg Gelegenheit gehabt hatte, das gemischte System paralleler Gymnasial- und Realklassen auf gemeinsamem Unterbau genau kennen zu lernen.

Michaelis 1878 folgte er einem Ruf als Nachfolger Theodor Zahns an die theologische Fakultät zu Kiel. Die theologische Fakultät zu Greifswald verlieh ihm aus diesem Anlaß die theologische Doktorwürde. 1883 ging er als Professor der neutestamentlichen Exegese an die Universität Greifswald über. Im Sommer 1888 stand er bereits wegen Übernahme einer Professur in Leipzig mit dem sächsischen Kultusministerium in Unterhandlung, als es dem Berliner Kultusministerium gelang, ihn durch Verwendung des damals durch den Tod Riehms erledigten zweiten alttestamentlichen Ordinariats in Halle für Preußen festzuhalten. Hier hat nun Erich Haupt als Lehrer wie in kirchenpolitischer Hinsicht seit Herbst 1888 die glänzende Wirksamkeit entfaltet, der erst sein Tod am 19. Februar dieses Jahres ein Ziel setzte. Leider war sein Wirken durch ein vom Vater ererbtes

gichtisches Leiden, das im Jahre 1887 zuerst auftrat, vielfach gehemmt. Auch eine peinlich enthaltsame Lebensführung vermochte nicht, immer häufigere und schwerere Anfälle dieses tückischen Übels zu verhindern. Aber geradezu bewunderungswürdig war die Selbstüberwindung, mit der er auch unter den heftigsten Schmerzen, solange es irgend möglich war, seinen Pflichten als Lehrer und Examinator genügte. Wenn er erst glücklich aufs Katheder getragen war, ließ er sich nichts davon anmerken, wie schwer ihm diese Selbstüberwindung fiel.

Was Erich Haupt als Dozent bedeutete, dafür sind die Tausende Zeugen, die in den 21½ Jahren von 1888 bis 1910 in Halle zu seinen Füßen gesessen haben. Die Sicherheit der Methode, die fesselnde Lebhaftigkeit seiner Darlegungen dürfte durch die lange Vorübung als Gymnasiallehrer erheblich gewonnen haben; vor allem aber war es die souveräne Beherrschung des Stoffes, die ihn zu einem überaus gesuchten und geschätzten Lehrer machte. Seine Lehrtätigkeit erstreckte sich fast auf das ganze Gebiet des Neuen Testaments: Einleitung und biblische Theologie, Auslegung des Matthäus samt den synoptischen Parallelen, des Johannes, des Römerbriefs, der beiden Korintherbriefe und des Galaterbriefs, der Gefangenschaftsbriefe und des Hebräerbriefs, das Leben Jesu und die Geschichte des apostolischen Zeitalters. Sehr beliebt war auch ein Publikum, das er unter der Überschrift „Wer war Jesus?“ für Studierende aller Fakultäten las. Zu den Vorlesungen gesellte sich die 21½ Jahre hindurch noch die Leitung des neutestamentlichen Seminars.

Das Gewicht, welches Haupt auf seine Lehrtätigkeit legte, brachte es von selbst mit sich, daß ihm für theologische Schriftstellerei nur wenig Zeit übrig blieb. Aus seiner Gymnasiallehrerzeit stammen noch „Johannes der Täufer. Biblische Betrachtung“ (1874); „Der Sonntag und die Bibel“ (1878). Aus seiner Kieler Zeit dann: „Über die Charakterindividualität des Apostels Paulus“ („Beweis des Glaubens“ 16. Bd. = Neue Folge 1. Bd., 1880, S. 337 ff. u. 393 ff.); „Die pädagogische Weisheit Jesu in der allmählichen Enthüllung seiner Person“ (ebenda, S. 505 ff.); „Biblische Gesichtspunkte für die Beurteilung der inneren Mission“ („Monatsschrift für

innere Mission" 1. Bd., 9 ff., 1880); die Rezension von Erdmanns und Huther-Beyschlags „Jakobusbrief" in den „Theol. Studien und Kritiken" von 1883, I. Hieran schlossen sich aus seiner Greifswalder Zeit die beiden tiefgründigen Rezensionen „Das Leben Jesu von B. Weiß kritisch beleuchtet", ebendaselbst 1884, I, und „Beyschlag, Das Leben Jesu", ebendaselbst 1887, II. Noch in Greifswald entstand auch das äußerst anregende Schriftchen „Plus ultra. Zur Universitätsfrage" (Halle 1887), in welchem Haupt nachdrücklich für die Erweiterung und Vertiefung des Seminarunterrichts und überhaupt für den konversatorischen Unterricht auch an der Universität eintrat. Der hallischen Wirksamkeit entstammen die Schriften: „Wie hat sich die protestantische Charakterfestigkeit gerade in unseren Tagen zu bewähren?", 1891. „Die Pflicht der Kirche, die biblische Anschauung vom irdischen Gut im Gewissen der Gegenwart wieder lebendig zu machen" (Nürnberg 1890). „Die Bedeutung der Heiligen Schrift für den evangelischen Christen" (Bielefeld und Leipzig 1891; ursprünglich in der „Christlichen Welt"). „Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte" (Hallisches Universitätsprogramm 1894). „Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien" (1895). „Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament" (1896). Vor allem aber gehört hierher das exegetische Hauptwerk „Die Gefangenschaftsbriefe. Neu bearbeitet von D. E. H." (8. und 9. Abteilung des kritisch-exegetischen Kommentars über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer), Göttingen 1897, in der Reihenfolge Kolosser, Philemon, Epheser, Philipper. Wie Haupts erster Johannisbrief (s. o.), sind auch diese Gefangenschaftsbriefe nicht ein Kommentar im landläufigen Sinne des Wortes, sondern eine geistvolle Reproduktion der Gedankengänge und psychologischen Zusammenhänge des Textes. Nach S. IV des Vorwortes hat der Verfasser „versucht, das Einzelne fortwährend aus dem Ganzen zu erklären, so daß überall dem Leser das Ganze vor Augen steht und die Erklärung des Einzelnen nur in den Dienst der Erkenntnis des Gedankengangs gestellt ist". — Des weiteren erschien ein bei der Versammlung der Lutherstiftung in Soest gehaltener Vortrag „Die Aufgabe der religiösen

Erziehung des Volks in Katholizismus und Proteſtantismus", Leipzig 1899. In dem Aufſatz „Zur Erinnerung an F. L. Steinmeyer" („Halte, was du haſt. Monatsblätter für Paſtoraltheologie", 1900) bekennt H. ſich dankbar zu den von dem Berliner Altmeiſter empfangenen Anregungen.

Seit der Übernahme der Redaktion der in Halle erſcheinenden „Deutſch-evangeliſchen Blätter" (der ſogenannten „blauen Blätter") an Stelle Beyſchlags (1900) konzentrierte ſich ſeine theologiſche Schriftſtellerei teils auf die gehaltvolle „Chronik", teils auf einzelne Aufſätze in dieſer Zeitſchrift. Hierher gehört: „Zur Charakteriſtik der Reden Jeſu" (1901, S. 581 ff.); „Vom Wege zum Glauben" (1902, S. 3 ff.); „Der religiöſe Wert des Paruſiegedankens im apoſtoliſchen Zeitalter" (1902, S. 760 ff.); „Was unſere Univerſitäten der Gründung der Univerſität Wittenberg verdanken" (Rede in der Aula zu Halle am 1. November 1902; in den „Deutſch-evangeliſchen Blättern" 1902, Heft 11, abgedruckt). „Einführung in das Verſtändnis der Briefe des Apoſtels Paulus an die Korinther" („Deutſch-evangeliſche Blätter" 1903, Heft 1—3), auch „des Briefes an die Galater" (ebendaſelbſt Heft 4). Bereits 1902 war Haupt, nach Köſtlins Tode, als Mitredaktor in die Redaktion der „Theologiſchen Studien und Kritiken" eingetreten, und dieſe Zeitſchrift war acht Jahre hindurch ſeiner eifrigen Beihilfe, ganz beſonders ſeinem ſachkundigen Urteil gegenüber einer großen Zahl von Einſendungen zu wärmſtem Danke verpflichtet.

Einer ganz beſonderen Hervorhebung bedarf noch die Wirkſamkeit Haupts als Kanzelredner. Seinen Ruf als ſolcher begründete er bereits in ſeiner Kieler Zeit, als er die Gottesdienſte in der abgelegenen Kapelle in Sophienhof zwiſchen Preetz und Plön verſorgte. Den ausgezeichneten Ruf, der ihm von zahlreichen Feſtpredigten bei großen Verſammlungen des Guſtav-Adolf-Vereins, des Evangeliſchen Bundes u. a. voranging, hat er wenigſtens in der erſten Hälfte ſeiner halliſchen Zeit, wo er häufig für die Stadtgeiſtlichen eintrat, bis ihm ſein Gichtleiden dies unmöglich machte, glänzend gerechtfertigt. Die überaus feinſinnige Bibelauslegung und die pſychologiſche Vertiefung derſelben verſammelte bis zuletzt ganze Scharen unter

seiner Kanzel. Zwei Sammlungen, „Pilgerschaft und Vaterhaus“ (1880; 2. Auflage 1890, zu einem guten Teil Predigten von Sophienhof, s. o.) und „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Halle 1903), legen von seinem besonderen Charisma auf diesem Gebiete Zeugnis ab.

Der persönliche Verkehr mit der akademischen Jugend, sowohl den Studenten, als den Privatdozenten, war ihm ein Lebensbedürfnis, und er hat ihn gepflegt, durch offene Abende wie durch Einladungen, solange es ihm gesundheitlich irgend möglich war. Die Lebhaftigkeit, mit der er im Gespräch sein wohlerwogenes Urteil zu begründen pflegte, hat einer großen Zahl junger Männer zu großer Förderung gereicht.

Von äußeren Erlebnissen ist aus den letzten zehn Jahren seiner hallischen Wirksamkeit noch zu erwähnen, daß er im Jahre 1902 in sehr rühmlicher Weise das Rektorat der Universität bekleidete. In demselben Jahre 1902 trat er als Nachfolger Köstlins als ordentliches Mitglied in das Konsistorium zu Magdeburg ein und übernahm damit auch den Vorsitz in der theologischen Prüfungskommission zu Halle. Im Jahre 1908 wurde er zum Geheimen Konsistorialrat ernannt. Von hohen Orden schmückte ihn das Kommandeurkreuz 2. Klasse mit Eichenlaub vom Großherzoglich Badischen Orden vom Zähringer Löwen, der preußische Rote Adlerorden 2. Klasse mit Eichenlaub und der Königliche Kronenorden 2. Klasse.

Dem Charakterbilde Haupts würde aber noch ein wesentlicher Zug fehlen, wenn wir nicht noch ausdrücklich seiner mannigfachen Betätigung auf dem kirchenpolitischen Gebiete gedenken wollten. Bis 1881 galt er (allerdings nicht mit voller Berechtigung) als ein Anhänger der kirchlichen Rechten. Um so größeres Aufsehen erregte es daher, als er sich 1881 auf der Berliner Pastoralkonferenz in einem Vortrag über „Die Forderungen der evangelischen Kirche an die theologischen Fakultäten“ unumwunden gegen die Bindung der akademischen Theologen an die kirchlichen Bekenntnisschriften erklärte. Die Mißbilligung dieses Standpunkts seitens der Pastoralkonferenz war groß; er hat mir selbst gelegentlich erzählt, daß er etwas Ähnliches von zunehmender Verlängerung der Gesichter nicht wieder erlebt habe.

Denſelben Standpunkt aber vertrat er in ſeinem ſchönen Referat über die Profeſſorenfrage auf der Berliner Generalſynode von 1903. Frühzeitig wurde er in Halle Mitglied der Kreisſynode, ſowie der Provinzialſynode zu Merſeburg und der Generalſynode. Auch als Erſatzmann im Generalſynodal-Vorſtand hatte er wiederholt Gelegenheit, ſein gewichtiges Wort in die Wagſchale zu legen.

In beſonderem Maße lag ihm die Blüte des Guſtav-Adolf-Vereins, des Evangeliſchen Bundes und der Evangeliſchen Vereinigung am Herzen. Den Leitern des erſteren hatte er ſchon in ſeiner vorhalliſchen Zeit angehört. 1900 bis 1908 leitete er den halliſchen Hauptverein, indem er zugleich als Mitglied des Zentralvorſtandes in Leipzig tätig war. Ebenſo gehörte er zehn Jahre dem Zentralvorſtand des Evangeliſchen Bundes an. Die größten Verdienſte aber erwarb er ſich um die Ausgeſtaltung der Evangeliſchen Vereinigung, durch welche auf den Provinzialſynoden und auf der Generalſynode die kirchliche Mitte repräſentiert wird. Die kürzlich beendigte Neuorganiſation dieſer Parteigruppe hatte man weſentlich ihm zu danken. Er hat noch für den Erſatz der bis Ende 1908 von ihm redigierten, dann von dem Verleger aufgegebenen „Deutſch-evangeliſchen Blätter", der in der Zeitſchrift „Deutſch-Evangeliſch. Monatsblätter für den geſamten deutſchen Proteſtantismus" unter der Redaktion von Profeſſor Martin Schian in Gießen beſchafft iſt, geſorgt; auf dem erſten Heft erſcheint ſein Name als der eines Mitarbeiters, aber zu einer wirklichen Beteiligung ſollte es nicht mehr kommen.

* * *

Im Winter 1909 auf 1910 war Haupt von einem ſchwereren Gichtanfall verſchont geblieben, und man hoffte ſchon, daß eine verhältnismäßig ruhigere Periode für ihn angebrochen ſei, da wurde er Anfang Februar von einer Kopfroſe befallen, zu der ſich bald auch eine Bronchitis und ſchließlich eine Lungenentzündung geſellte. Dieſem dreifachen Anſturm war ſein durch die beſtändigen Gichtanfälle arg geſchwächter Organismus nicht mehr gewachſen. Zwei Wochen ſchwebten wir zwiſchen Furcht und Hoffnung, bis wir uns ſagen mußten, daß eine ſcheinbare

Geneſung doch nur erneuten ſchweren Kampf mit Krankheit und Schmerzen bedeuten würde, und daß ihm daher der Heimgang als eine Erlöſung zu gönnen ſei. So iſt er in der Mittagsſtunde des 19. Februars ſtill, aber anſcheinend bei vollem Bewußtſein zu ſeiner Ruhe eingegangen. Fünf Söhne, von denen zu dieſer Zeit nur drei anweſend ſein konnten, trauern mit der Mutter um den nach Menſchengedanken zu früh Heimgegangenen.

Auch für den Schreiber dieſes Nachrufs bedeutet ſein Heimgang nach einem faſt 22jährigen Zuſammenwirken, das niemals auch nur durch den Schimmer einer Meinungsverſchiedenheit getrübt war, einen tiefen Einſchnitt in das eigene Leben.

Am Abend des 21. Februars hielt Oberkonſiſtorialrat Kawerau, der dem Entſchlafenen 49 Jahre hindurch (davon 44 Jahre als Schwager) in Freud und Leid verbunden war, eine ſchöne Gedächtnisfeier im engeren Kreiſe der Familie, Kollegen und nächſten Freunde. Die eigentliche Leichenfeier am Nachmittag des 22. Februars geſtaltete ſich zu einer impoſanten Kundgebung der Liebe und Verehrung für den Entſchlafenen. Die Magdalenen-Kapelle in der Moritzburg vermochte nicht die Scharen der Leidtragenden zu faſſen. Von Magdeburg waren der Präſident des Konſiſtoriums, ſowie Generalſuperintendent Jakobi erſchienen. Mit herzandringenden Worten gab D. Loofs auf Grund von Röm. 8, 38 f. dem Schmerz der Fakultät, ſowie der geſamten Univerſität über den ſchweren Verluſt beredten Ausdruck. Ebenſo ſprach Generalſuperintendent Jakobi im Namen des Konſiſtoriums mit warmen Worten über die Bedeutung Haupts für dieſe Behörde. Die Niederlegung eines Kranzes von ſeiten eines Schülers Haupts und ein letztes Geleitwort des Konſiſtorialrats Kawerau bildeten den Schluß. Ein unabſehbarer Leichenzug gab ihm das Geleite zum Neumarktfriedhof, in deſſen nordöſtlichem Teile er ſeine letzte Ruheſtätte finden ſollte. Sein Bruder, Generalſuperintendent Haupt aus Breslau, hielt die Liturgie bei ſeiner Beiſetzung ab. Wir aber ſchieden von ſeinem friſchen Grabe mit einem tiefbewegten Requiescat in pace!

Halle a. S. E. Kautzſch.

Abhandlungen.

1.

Nahum und der Fall Ninives [1]).

Von

D. **Paul Kleinert** in Berlin.

Unter den Schriften des Zwölfprophetenbuchs nimmt der Spruch Nahums über Ninive durch die Gedrungenheit, plastische Kraft und Anschaulichkeit und den bei aller Kühnheit stilgerechten Schmuck der dichterischen Rede eine ausgezeichnete Stellung ein. Kaum läßt sich eine wuchtigere Zusammenfassung der beiden Grundgedanken des Buchs: Schuld und Gericht, Anklage und Urteilsvollstreckung denken, als sie der Prophet in den Anfangsversen des dritten Kapitels gibt: „O du Blutstadt, verlogen durch und durch, voll von Raub, endlos das Zerfleischen! — Horch, Peitschenknall! horch, Rädergerassel! und stampfende Rosse und hüpfende Kriegswagen; bäumende Reiter und Schwertesflamme und Lanzenblitz — und Masse Erschlagener und ein Wall toter Leiber, und endlos die Leichen — sie straucheln über ihre Leichen!“

1) Abkürzungen: BA = Delitzsch und Haupt, Beiträge zur Assyriologie. — EC = Eusebii chronicorum libri ed. Schoene I, 1875; II, 1866. — KAT^2 = Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1883. — KAT^3 = Zimmern und Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1903. — KB = Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek, 1889 ff. — KG = Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878. — KS = Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott, 1893.

Die Schrift ist überschriftlich als sepher, als Buch bezeichnet. Auch das ist charakteristisch. Wir haben in der Tat nicht, wie sonst meist bei dem Nachlaß der älteren Propheten, den abgekürzten Niederschlag öffentlicher Rede vor uns, sondern eine geschlossene schriftstellerische Komposition, die ihren Aufbau einheitlich und in wohlgefügten Formen vollzieht. Nach Art der alten Nationalgesänge (Richt. 5; Ex. 15; Ps. 18) hebt der Prophet mit hymnischer Rede an. Im Psalmton verkündet er die Grundsätze göttlichen Waltens, die dem Propheten der Jahvereligion gewiß sind: die göttliche Gerechtigkeit, die das Urteil über menschliches Unrecht feststellt und seine Vollstreckung zwar aufschiebt, aber nicht aufhebt; die mit allmächtiger Hand Vernichtung dem Unterdrücker, Schutz dem Unterdrückten bringt, dessen Zuflucht Gott ist. Mit raschem Übergang schließt sich 1, 8 die Anwendung auf Ninive an; sie gipfelt 2, 2—11 in einem Gemälde der Katastrophe, wie sie von einem anrückenden Heer an der gewaltigen Stadt vollzogen wird und mit Flucht und Plünderung endet. Ein Epimythion, das das Niedergehen des Verhängnisses über die mit Raub erfüllte Löwenhöhle in die schweren Akzente des Vernichtungsurteils faßt, schließt 2, 12—14 diesen Grundbau der Rede. Mit einem zweiten Ansatz führt diese Kap. 3 die einfachen Grundlinien des ersten in mannigfach verschlungenen Formen aus. Wie das Bild der Katastrophe in einzelne Züge zerlegt wird, so wird die Urteilsbegründung nicht mit einer neuen Fundamentierung prophetischer Lehre gegeben, sondern mit ihren Einzelzügen in die Ausmalungen der Drohung hineingeflochten. Auch hier mündet die Rede 3, 18 f. in ein Epimythion: eine Nänie über dem Grabe der unter dem Schlage Jahves hingesunkenen Stadt. „Entschlafen sind deine Volkshirten, König von Assur; still liegen deine Gewaltigen; verstreut ist dein Volk über die Berge und keiner sammelt's. Kein Nachlassen gibt's für deinen Zusammenbruch, tödlich ist dein Schlag. Alle, die die Kunde von dir hören, klatschen in die Hände über dich — denn über wen ist nicht deine Bosheit gegangen ohne Unterlaß?" —

Die ausschließliche Beziehung des Buches auf den Fall Ninives stellt uns vor eine der gewaltigsten Katastrophen der alten Welt-

geſchichte. Anderthalb Jahrtauſende hatten das allmähliche Aufklimmen der Aſſyrer geſehen, des tapferen Semitenſtammes, der die Vorhut und nordöſtliche Grenzwacht der ſemitiſchen Völker bis hart an die wilden Bergvölker herangerückt hatte, da, wo an der Biegung des öſtlichen Taurus zum Zagrosgebirge der Tigris ins meſopotamiſche Gefilde heraustritt. Schon vor dem Jahre 2000 hatte nach den Inſchriften der König Uſpia dem Stammgott Aſſur in der gleichnamigen Stadt unterhalb der Mündung des großen Zab das Nationalheiligtum errichtet. Mit den babyloniſchen Semiten nächſtverwandt und fürs erſte von Babel abhängig, war das Reich ſchon um 1300 ſo erſtarkt, daß es das Mutterland eine Zeitlang zu unterwerfen imſtande war, und Salmanaſſars I. Nachfolger Tiglath-Ninib von Aſſur zugleich als Herr von Babel in deſſen Königsreihe eintritt. Die Wendung aber zur vollen Höhe bezeichnet über ein halbes Jahrtauſend ſpäter, kaum anderthalb Jahrhunderte vor dem Sturz, die Regierung Tiglath-Pileſars III. In ihm gewann der alte Königstitel: „Herrſcher der vier Weltgegenden“ Realität; Aſſyrien wurde durch die Niederwerfung Vorderaſiens Weltmacht und hat dieſe Stellung unter den vier erſten Königen der Sargonidendynaſtie mit ſteigendem Glanze behauptet: unter deren Stifter Sargon, der ſich während der Belagerung Samariens die Krone aufs Haupt ſetzte, ſeinem Sohn Sanherib (705—681), ſeinem Enkel Aſarhaddon (681—668) und dem Urenkel Aſſurbanipal (668—626), der dem Abendland unter dem Namen Sardanapal bekannt geworden iſt. Aber ſchon unter dieſem begann der Glanz des ſtolzen Reiches zu erblaſſen. Es wird kein Zufall ſein, daß die reichlich ruhmredige Aufzählung ſeiner Großtaten in ſeiner Annaleninſchrift nicht viel über die Hälfte ſeiner Regierungszeit herabreicht; daß ſie über die Unternehmungen ſeiner erſten Jahrzehnte gegen Süden und Südweſten, gegen Ägypten, Babel, Elam, die Araber und Mittelmeervölker ſehr viel zu berichten weiß — allerdings nicht ohne ſchon hier durch die gelegentliche Notiz über die Herſtellung der ägyptiſchen Autonomie durch Pſammetich die dortigen Erfolge wieder in Schatten rücken zu müſſen [1]) —, daß ſie dagegen, ſehr ab-

1) KB II, S. 177.

ſtechend von den Inſchriften der Vorgänger [1]), von Kriegszügen im Nord und Nordoſt nur eine Unternehmung gegen die Mannäer anführen kann. Vom Norden her begannen ſich die Verhängniſſe wider die nördliche Vormacht der Semiten zuſammenzuziehen. Vom kaukaſiſchen Oſtrand und dem thraziſchen Weſtrand des Schwarzen Meeres her hatten ſich ſeit den Ausgängen des achten Jahrhunderts die Schwärme großer Wandervölker gegen die Gebiete des oberen Euphrat- und Tigrislaufes herangewälzt; erſt der Kimmerier (keilſchriftlich Gimirrai, altteſtamentlich Gômer), dann der Skythen [2]). Gefahrdrohender aber noch, als dieſe wandernden Horden, waren die Meder, die ſchon vor jenen an der Spitze der ariſchen [3]) Stämme von Oſten herangedrungen bis an das Südufer des Kaſpiſchen Meeres gelangt waren, und die wir bereits im neunten Jahrhundert zwiſchen dieſem und dem Zagrosgebirge ſeßhaft finden. Ein urwüchſiges Kernvolk, deſſen ſcharfer Kontraſt

1) Vgl. z. B. die Zuſammenſtellung KG 504 f.

2) Für die Skythen iſt die Gleichung: keilſchriftlich Aškuza, altteſtamentlich Aškenaz, nicht ſo geſichert wie die oben für die Kimmerier gegebene. Für den zweiten Teil (Aṣkuza = ז׳כנז) — zuerſt aufgeſtellt von Franz Delitzſch in der Vorrede zu Baer, Libri Danielis, Esrae, Nehemiae 1882, p. IX — ſpricht, daß die Verbindung von Aškenaz mit Minni und Ararat (keilſchriftlich mit Mannai und Urartu) Jer. 51, 27 für die Aškuza durch die Inſchriften reichlich beſtätigt wird, KB II, 129. 147. 57; KS II, 113. 120 ff. 130 ff. Für den erſten Teil der Gleichung (Skythen = Aškuza) ſpricht erſtlich die lautliche Übereinſtimmung — denn das beginnende A iſt nicht wurzelhaft, ſondern lediglich prosthetiſch, wie die Schreibung Iškuza neben Aškuza zeigt KS 113 —; und ſodann die Bemerkung, daß der Name des Aškuzafürſten Bartatua (KS II, 120 f.) bei Herodot I, 103 in dem Skythen *Προτοθύης* wieder erſcheint; vgl. KAT[3] 101. Ihren Gegenſatz gegen die Aſſyrer und anderen ſemitiſchen Völker auf die einfache Formel des „Indogermaniſchen" zu bringen, wie dort geſchieht, geht nicht wohl an; vgl. E. Meyer, Geſch. des Altertums[2] I, 2, S. 798, und Neumann, Hellenen im Skythenlande, 1855, S. 148 ff. Auch die große nachchriſtliche Völkerwanderung zeigt, daß die alten Völkerbewegungen das geſchärfte Raſſenbewußtſein unſerer Gegenwart noch nicht gekannt und die ſeltſamſten Miſchungen und Volksverbände auf die Bahn geſetzt haben.

3) Herodot VII, 62. Als ein ungemiſcht indogermaniſcher Stamm werden ſie allerdings ebenſowenig wie die Skythen angeſehen werden können; vgl. KAT[2], 418.

mit semitischer Art und Kultur sich der Auffassung der Völker lebhaft eingeprägt hat: „der Meder, der Silber verachtet und an Gold keine Lust hat" lesen wir Jes. 13, 17 [1]). Hatte ihre Zersplitterung in einzelne Häuptlingschaften noch Tiglath-Pileser, Sargon und Sanherib Erfolge über sie gegeben, so begegnen uns schon unter Asarhaddon Klagen, daß medische Häuptlinge unter Führung eines gewissen Kastarit sich mit den Kimmeriern zur Einnahme und Plünderung assyrischer Städte verbündet haben [2]); und die Gefahr wurde jetzt, unter Sardanapal, akut, da es dem Mederfürsten Kyaxares gelang, die zersplitterte Nation unter einem kraftvollen Königtum zusammenzufassen. Unter der doppelten Bedrängnis glückte es, wie es scheint, der assyrischen Staatskunst, die Gegner widereinander auszuspielen [3]). Als Kyaxares sich — um 633 — anschickte, durch den Anmarsch auf Ninive Assyrien entscheidend zu treffen, und er schon zum vernichtenden Schlage ausholte, fielen ihm die Skythen in den Arm [4]). Von ihnen

1) Vergleiche dazu die charakteristische Anekdote (bei Diodorus Siculus, Bibliotheca historica II, 28), wie nach der Eroberung Ninives der Babylonier Belesys den größten Teil der Gold- und Silberbeute heimlich nach Babel verschiffen läßt, der Mederfürst aber in vornehmer Gesinnung zwar formell ein Kriegsgericht über den Fall beruft, den Sünder jedoch samt seinem Profit straflos laufen läßt.

2) KS II, 72 ff. KG 519. Die Annahme Sayces und Schraders, daß für die Entstehung dieser Stücke nicht die Regierungszeit des bekannten Asarhaddon in Frage komme, sondern ein Asarhaddon II. als Nachfolger Sardanapals anzusetzen sei, hat sich als unhaltbar erwiesen.

3) Beziehungen zwischen Assur und den Skythen waren schon vorher angeknüpft KS II, 119 ff. Eine psychologisch-pragmatische Erklärung des Zerwürfnisses zwischen den Skythen und Medern gibt Herodot I, 73.

4) Wellhausen (Kleine Propheten [3], S. 160) findet die Tatsächlichkeit dieses ersten Unternehmens des Kyaxares gegen Ninive (Herodot I, 103) durch eine von Eusebius (EC I, p. 35. 37) angeführte Notiz des Abydenus in Frage gestellt. Schwerlich mit Recht. Abydenus schreibt dort: „Axerdis (Asarhaddon) Egyptum partesque Syriae inferioris capiens acquisivit, ex qua Sardanapallus quoque erat. Post quem Saracus imperavit, et certior factus, quod exercitus locustarum instar e mari exiens impetum faceret, Busalossorum (Nabopolassar) ducem confestim Babelonem misit." Versteht man unter Sarakos den letzten assyrischen König, den Sinšariškun der Inschriften, und bezieht man das heuschreckengleiche Heer und das Meer — wie

geschlagen, mußte er das Unternehmen aufgeben und hatte demnächst noch lange Jahre mit ihnen, sowie auch mit den Lydern zu schaffen.

Aber schon vorher war von Süden her aus der Stammesgemeinschaft der Assyrer selbst ein dritter Gegner auf den Schauplatz getreten. Die alte Metropole Babel, niemals von ihren stolzen Erinnerungen gelöst, konnte je länger desto weniger das Joch des verhaßten Emporkömmlings tragen, auf den ihr Glanz übergegangen war. Seit Tiglath Pileser III., der sie von neuem unterworfen, war ein Versuch dem anderen gefolgt, die assyrische Fessel zu zerbrechen, aber immer wieder behielt die eherne Faust der

---

Wellhausen tut — auf die Skythen und das Schwarze Meer, so enthält die Notiz zwei Ungereimtheiten, die ihr jeden historischen Wert rauben. Denn erstlich, daß Sarakos, der zweite Nachfolger Sardanapals, den Nabopolassar als Feldherrn nach Babel gesandt haben sollte, der doch unmittelbar nach Sardanapals Tode bereits selbständiger König von Babel geworden war, ist ein Nonsens. Und zweitens, daß er wegen des Skythenangriffs, für den das ferne Babel gänzlich außer Betracht lag, ein Heer dorthin zur Deckung entsandt haben sollte, während Ninive dem Ansturm von Norden her unmittelbar exponiert war, ist ebenso unvorstellbar. Beide Ungereimtheiten lassen sich beseitigen, aber nur auf einem Wege, der die ganze Notiz aus jeder möglichen Kollision mit dem Angriffe der Meder auf Ninive hinwegrückt. Nämlich so, daß man aus der beiläufigen Art, wie Abyd. die völlig unverständliche Bemerkung über Sardanapal einfügt, den Schluß zieht, daß er hier mit Sard. nichts anzufangen gewußt hat, und daß das post quem vielmehr auf den vorhergenannten Axerdis = Asarhaddon zurückgeht, so daß also Abydenus den Sarakos dem geschichtlichen Sardanapal substituiert und jenen für den Nachfolger Asarhaddons hält. (Daß er in anderem Zusammenhange tatsächlich Sardanapal als letzten König von Assyrien bezeichnet und also mit Sarakos identifiziert hat, zeigt die Notiz EC I, 53.) Dann führt die Inschrift Sardanapals KB II, 244, in der das Heranrücken der Elamiter (auf Babel zu und vom Persischen Meer her) mit einem Heuschreckenheer verglichen wird, darauf, in der Entsendung des Nabopolassar — und dann wohlverständlich — eine Veranstaltung Sardanapals im Elamiterkriege zu erkennen. — Jedenfalls beweist die Notiz (und nicht bloß diese), daß der späte Schriftsteller Abydenus — erst Eusebius kennt ihn und gibt Auszüge aus seinem Werk *Περὶ Ἀσσυρίων* —, mögen auch seine Nachrichten letztlich auf gute Quellen zurückgehen, diese entweder sehr verworren exzerpiert, oder auch gar nicht in Händen gehabt, sondern mit Exzerpten gearbeitet hat, die bereits durch manche Hände gegangen und dabei mancherlei Verschiebung und Verstümmelung erlitten hatten.

Sargoniden die Oberhand. Dem Vorgange seines Vaters folgend, suchte Asarhaddon seinem Nachfolger diese Versuche durch kluges Entgegenkommen zu ersparen. Neben seinem Sohn Sardanapal, in dessen Hände die assyrische Königswürde überging, bestellte er dessen Bruder Sammuges (den Šamaššumukin der Inschriften) zum König von Babel, wenn schon unter assyrischer Oberhoheit. Politisch klug, und doch nicht weise. Denn selbst bei gutem Willen hätte dieser dem durch das Entgegenkommen neubelebten Eigenbewußtsein der Babylonier nicht Widerstand leisten können. Bald genug [1]) war Sardanapal genötigt, dem stattlichen Heer, das Sammuges mit den von Babel seit lange geworbenen Verbündeten gegen Ninive führte, mit gewaffneter Hand gegenüberzutreten, und nach siegreichem Kriege 648 sich selbst unter dem Namen Kandalanu die Krone Babels aufs Haupt zu setzen. Daß er im Anschluß daran das alte Reich Elam, das von alten Zeiten her als östlicher Nachbar Babels dessen Macht im Schach gehalten hatte und erst durch die gemeinsame Feindschaft gegen Assur an seine Seite geführt war, durch einen wilden Vernichtungskrieg und die Zerstörung der Hauptstadt Susa völlig lähmte, sollte im weiteren Verlauf der Dinge mehr den Babyloniern, als ihm selbst zugute kommen. Mit Sardanapals Tode 626 war der Bann gelöst, den der Schrecken des großen Namens (vgl. noch Esra 4, 10) auf die Völker gelegt hatte. Schon im folgenden Jahr proklamierte der Statthalter Nabopolassar sich unangefochten zum König von Babel. Intensiver noch als vorher machte sich das Ränkespiel der alten Herrscherstadt daran, durch Bündnisse nicht bloß im Süden und Südwesten, sondern jetzt auch im Nordwest und Nordost die Schlinge um den Hals des Assyrers zu legen, während die letzten Sprossen des Sargonidenhauses, Assuretililani und Sinšariškun (Sarakos) mit den alten Titeln und Besitzansprüchen den Schein der Macht aufrecht zu erhalten [2]) und durch

1) Vgl. zur Vorgeschichte des Aufstandes des Sammuges dessen Brief an Sardanapal KB III, 1, 204 ff. Charakteristisch ist auch die erhebliche Steigerung des Autonomiebewußtseins, die sich in der bilinguen Inschrift des Sammuges (ebenda S. 198 ff.) gegenüber der Zylinderinschrift S. 194 ff. zu erkennen gibt.

2) Mit welcher Beflissenheit das geschah, kann man u. a. durch Rück-

Heiligtumsbauten zu ſichern kümmerlich bemüht waren. Zugleich waren dem tatkräftigſten unter den neugeworbenen Verbündeten Babels, dem alten Aſſyrerfeinde Kyaxares, die Hände frei geworden: die Kimmerier waren in Cilicien aufgerieben; die Skythenhorden, die ihre verheerende Wanderung ſüdwärts am Mittelmeer entlang bis an die ägyptiſche Grenze geführt hatte, ſtrebten, von dort umgewandt, während einzelne Abſplitterungen ſich hier und da in den durchzogenen Landen ſeßhaft machten, in ihrer Hauptmaſſe den alten Sitzen am Schwarzen Meere zu; mit den Lydern war es zum Friedenſchluß gekommen. Im Jahre 606, zwanzig Jahre nach Sardanapals Tode, fiel Ninive vor dem Anſturm der Belagerer, und mit ihm König und Reich Aſſyrien. So völlig war die Vernichtung, daß ſchon im folgenden Jahr der Prophet Jeremja, als er (Kap. 25) die Völker aufzählt, die unter den Streichen Nebukadnezars fallen ſollen, Aſſur, den Erbfeind Iſraels, mitzunennen nicht mehr nötig findet. Als zwei Jahrhunderte ſpäter im Oktober 401 den Xenophon ſein berühmter Rückzug über das Ruinenfeld führte, hat er den Namen Ninive nicht mehr gehört. Die großen Trümmerhaufen wurden ihm als die Reſte zweier mediſchen Städte Lariſſa und Meſpila bezeichnet, die von den Perſern erobert und zerſtört worden ſeien [1]).

Über die näheren Umſtände des Verlaufs der Eroberung — die ja für das Problem des Nahumbuchs von weſentlichem Belang ſind — ſchweigen die aſſyriſchen Monumente aus begreiflichen Gründen. Was die griechiſchen Hiſtoriker und Chronographen darüber mitteilen, geht im weſentlichen auf zwei Quellen zurück: auf die medoperſiſche und die babyloniſche Überlieferung. Herodot begründet (I, 106) die Kargheit ſeiner Nachrichten mit dem Hinweis auf einen Spezialbericht ſeiner Hand, der leider

ſchluß daraus abnehmen, daß (wie Beroſus berichtet) nach dem Fall Ninives Nabopolaſſar von Babel als Rechtsnachfolger der Sargoniden in den ſüdlichen Landen ſeinen Sohn Nebukadnezar mit dem Heer gegen den König Necho von Ägypten — deſſen Vater ſchon das aſſyriſche Joch abgeworfen und der ſich in Syrien durch Eroberung feſtgeſetzt hatte —, als gegen den aufrühreriſchen „Statthalter von Ägypten, Syrien und Phönizien" ausſendet. Joſephus, Antt. X, 11, 1; vgl. auch EC I, 46.

1) Xenophon, Anabaſis III, 4, 8—12.

nicht vorhanden ist [1]). Sehen wir von ihm ab, so haben für die Späteren hauptsächlich zwei Werke den Fundort jener Überlieferungen gebildet: für die babylonische die Babyloniaca des babylonischen Priesters Berosus (um 260 v. Chr.), für die medopersische die Persica des Knidiers Ktesias (um 400), des Leibarztes am Hofe des Königs Artaxerxes II Mnemon. Beide sind im Original verloren gegangen, aber viel gelesen und exzerpiert worden. Insbesondere war Ktesias für Diodorus Siculus, der uns im zweiten Buch seiner Bibliotheca historica Kap. 23—28 den ausführlichsten Bericht des Altertums über den Fall Ninives hinterlassen hat, maßgebender Gewährsmann. Allerdings gilt, was von der Unzuverlässigkeit der Ktesianischen Berichterstattung im allgemeinen bekannt ist, speziell auch hier. Neben manchen anderen Phantasien und noch stärkeren Verschiebungen der Chronologie hat Ktesias in die Geschichtschreibung vieler Jahrhunderte den in der allgemeinen Bildung noch heute nicht ganz überwundenen Irrtum eingeführt, daß jener König, unter dem Ninive fiel und der unter dem letzten Sturm der Belagerer Zeit und Stimmung gefunden habe, sich den dekorativen Ausgang des monumentalen Scheiterhaufens zu rüsten, nicht Sarakos, der assyrische Sinšariškun, sondern der zwanzig Jahre zuvor verstorbene Sardanapal gewesen sei. — Man wird aus der Fülle der abgebrochenen Notizen, der Legenden und Ausmalungen der Überlieferung als sicheren Tatbestand nicht mehr herausnehmen dürfen, als dies, daß die Meder und Babylonier zu der Eroberung zusammengewirkt haben; Kyaxares der Meder und Nabopolassar von Babylon [2]). Das

1) Die Erzählung eines (verlorenen) „Hesiodeischen" Epos vom Fall Ninives (E. Meyer, G. d. A. I, 2 [2], S. 323) kann aus Zeitgründen nicht von dem bekannten Hesiod herrühren. Vgl. jedoch über den appellativen Gebrauch des Wortes Hesiodos (= Sänger) Welcker, Griechische Götterlehre III, 115.

2) Josephus, Antiquitt. X, 5, 1. Wenn Ktesias den Medier Arbakes und den Babylonier Belesys nennt, so scheint mir in diesem Fall das Urteil Schraders (KG 514ff.) zu hart, daß er diese Namen willkürlich aus dem geläufigen Eigennamenbestand seiner Gegenwart herausgegriffen habe. Daß Belesys im Volksmunde sehr wohl als Verkürzung aus Nabopolassar entstehen konnte, gibt Schrader selbst zu. Und den Arbakes anlangend, gibt es doch zu denken, daß die Armenier den Namen dieses altmedischen Helden

bezeugt auch der unmittelbare Erfolg, daß ohne jede kriegerische Auseinandersetzung Medien den Norden des assyrischen Reichs und die östlich vom Tigris gelegenen Lande, Babel den Süden und Westen in Besitz nimmt [1]). Nicht eine Negation, sondern nur eine Limitation des Zusammenwirkens wird der Tatsache zu entnehmen sein, daß ein halbes Jahrhundert nach der Eroberung Nabunaid (Naboned), der letzte König von Babel, durch eine Inschrift [2]) die entscheidende Aktion gegen Ninive ausschließlich den Medern zugeschoben hat. Wir lernen Nabunaid aus seinen Inschriften als einen der romantisch gerichteten Epigonen kennen, die den Mangel eigner Kraft und Stete durch die bewundernde Selbstversetzung in das Wirken großer Vorgänger vor sich selbst verhüllen. Mit Stolz fühlt er sich als Nachfolger auch der großen Sargoniden, die ja ebenfalls Könige von Babel gewesen waren, und reiht sie seinen Vorfahren ein [3]). So kann er den Fall Ninives als eine gerechte Vergeltung der Unbill an-

---

in der Sonderform Barbag (Barbakes, Barbakos) festgehalten und mit ihren ältesten Königssagen in engste Verbindung gesetzt haben (Moses von Chorene, Historiae Armen. ed. Whiston, 1736, p. 55 ff.; vgl. EC I, 59. 63. 67; auch die Form Orbakes bei Strabo XVI, p. 737). Es kommt dazu, daß die genealogische Königslegende der Meder einen Arbakes auch als ersten in die Ahnenreihe setzte, als deren Abkömmlinge weiterhin Phraortes und Kyaxares erscheinen (EC I, 67; vgl. Appendix p. 14. 28. 89. 221; Moses von Chorene, p. 58) — worin zugleich der Grund für die merkwürdige chronologische Verschiebung des Falls von Ninive bei Ktesias und seiner Fiktion der Königskrönung des Arb. auf den Trümmern der eroberten Stadt zu erkennen ist. Und nicht ohne Bedeutung scheint mir auch der nahe Zusammenklang des Namens Harpagos, der in den altmedischen Sagen bei Herodot eine so bedeutsame Rolle spielt, mit Arb. und Barb. Aus alledem wird der Schluß nicht allzu gewagt sein, daß Ktesias in seinem Arbakes einen Heroen dieser Sage übernommen, den die Volksdichtung — deren inniger Zusammenhang mit dieser Sagenbildung namentlich bei Moses von Chorene S. 61 f. deutlich hindurchklingt — mit den Zügen sowohl des Roland als des Hausmeiers und Dynastiestifters ausgestattet hatte.

1) Vgl. Herodot I, 106 und die nähere Ausführung bei Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels (1857), S. 198 f.

2) Durch die Steleninschrift, die Messerschmidt (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896, 1) veröffentlicht hat.

3) Vgl. z. B. KB III, 2, S. 100. 82.

ſehen, die von dort aus gegen Babel geübt worden, und doch in der Beteiligung des Nabopolaſſar, des Neubegründers der babyloniſchen Oberherrſchaft, an der Vernichtung des erlauchten Hauſes einen inſchriftlich zu verewigenden Ruhmestitel nicht erkennen. Immerhin wäre die völlige Ausſchaltung der Mitwirkung Babels nicht möglich geweſen, wenn dieſe mit ſtarkem Eindruck ſich der Erinnerung des Volkes eingegraben hätte. Es kann ſich alſo nur um ein von Babel entſendetes Hilfskorps gehandelt haben, während die Hauptaktion den Medern zufiel [1]). Jüdiſche Überlieferung nennt als Führer dieſes Hilfskorps den Kronprinzen Nebukadrezar [2]). Unwahrſcheinlich wäre das nicht, da wir dieſen ſchon im folgenden Jahr, dem Todesjahr ſeines Vaters Nabopolaſſar, an der Spitze des Heeres finden, das den neuerworbenen Beſitz gegen die Aſpirationen des Ägypters Necho zu decken auszog und dieſen bei Karchemiſch aufs Haupt ſchlug.

---

1) Dazu ſtimmt die Notiz des Alexander Polyhiſtor (um 50 v. Chr.) bei EC I, 29, daß dem Aſhdahak (ſtatt des Königsnamens Kyaxares iſt der mediſche Herrſchertitel geſetzt, den ſonſt die Griechen mit Aſtyages wiederzugeben pflegen) ein babyloniſches Heer zu Hilfe geſandt worden ſei. Der Name des Sendenden iſt nicht genannt, und wenn man die unmittelbar vorhergegangene Textlücke nicht bemerkt, kann man (wie dies dem Syncellus, p. 396 ed. Dindorf widerfahren iſt) zu dem Nonſens gelangen, den kurz vorher genannten Sardanapal dafür zu halten. Daß aber Nabopolaſſar gemeint iſt, ergibt ſich aus der ſofort folgenden Angabe, Zweck der Sendung ſei geweſen, für deſſen Sohn die Tochter des Meders zu freien. Allerdings läßt das Mißverhältnis zwiſchen Zweck und Sendung darauf ſchließen, daß die Quellenauszüge (wohl aus Beroſus), mit denen der Polyhiſtor gearbeitet, an ähnlichen Mängeln litten, wie wir ſie bei Abydenus (ſ. o. S. 506, Anm.) fanden. Was dort über des letzteren Mangel an Akribie zu bemerken war, wird beſtätigt und verſtärkt durch die Wahrnehmung, daß er den Fall Ninives den Babyloniern ausſchließlich zuſchreibt und von den Medern ſchweigt (EC I, p. 38, vgl. auch II, 90f.). Dagegen ſcheint Herodots Schweigen über die Mitwirkung der Babylonier (I, 106) darauf hinzudeuten, daß in Babel ſelbſt Nabunaids Unterdrückung dieſer Tatſache nicht ohne Wirkung geblieben iſt.

2) Tobia 14, 15 (griechiſcher Text). Beroſus allerdings läßt die Kriegstaten Nebukadrezars erſt mit dem Zuge gegen die Ägypter beginnen; vgl. Joſephus c. Apionem I, 19f. Vgl. auch die von Winckler im „Keilinſchriftlichen Textbuch zum A. T.[2]“ 1903, S. 150f. mitgeteilte Inſchrift Nebukadrezars aus dem Wadi Briſſa.

Je ſchweigſamer die aſſyriſchen Inſchriften, je karger an ſicherem Befund die hiſtoriſche Überlieferung, um ſo beredter zeugt von dem gewaltigen Ereignis das Ruinengefilde, das ſich gegenüber dem heutigen Moſſul am öſtlichen Tigrisufer hindehnt, und aus dem die Ausgrabungen der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Reſte der Ruinenſtadt in weitem Umfange zutage gefördert haben. Nicht um einen einheitlichen Stadtkörper handelt es ſich, ſondern um drei ſtarke Feſtungen, die in ziemlicher Entfernung voneinander jede für ſich ein geſchloſſenes Ganze gebildet haben, obſchon ſie allerdings mit den um- und zwiſchenliegenden Ortſchaften und weiten Plätzen für die Vorſtellung der alten Völker zu der einen „Großſtadt" zuſammengewachſen ſind [1]). Bis heute bezeichnen ihre Lage die mächtigen Schutthügel, die die Trümmer bedecken. Direkt öſtlich von Moſſul repräſentieren zwei dieſer Hügel die alte Zentralſtadt Ninive ſelbſt. Der nördliche — heute durch das Dorf Kujundſchik markiert — deckt die Reſidenz Sardanapals, und zugleich die rieſenhafte Königsburg, die ſein Vater Sanherib ſich hier gebaut, und mit ihr die Tauſende von Tontäfelchen der Bibliothek, mit deren Sammlung Sardanapal das wertvollſte und dauerndſte Denkmal ſeiner Regierung geſtiftet. Der ſüdliche, von der mit lokalen Fixierungen ſehr freigebigen Legende als Grabſtätte des Propheten Jonas bezeichnet, daher Nebi Junus genannt, iſt mit chriſtlichen und muhammedaniſchen Heiligtümern bedeckt, die der Durchforſchung erhebliche Schranken ſetzen; er birgt mit dem Palaſt Aſarhaddons einen zweiten Königsbau Sanheribs. Fünf Karawanenſtunden nördlich von der Zentralſtadt bezeichnet die Lage des Dorfs Khorſabad, wo der Franzoſe Botta 1843 den Anfang der Ausgrabungen machte, die neue Reſidenz Dur-Sarrukin, die ſich Sargon hier aufbaute und befeſtigte; acht Stunden ſüdlich von Ninive, im Mündungswinkel des großen Zab in den Tigris, liegt die dritte Feſte, Kalach — heute Nimrud —, die von Salmanaſſar I. gegründete zweite Reſidenz, in der auch die großen Könige des neunten und achten Jahrhunderts ihren Thron aufgeſchlagen haben. Die umfang-

1) Gen. 10, 12. Die weiten Stadtplätze (rechōbōth) erwähnt auch Nah. 2, 5. Vgl. Jon. 1, 2; 3, 3.

reichſte und ſtärkſte Befeſtigung weiſt die Zentralſtadt Ninive auf; nach ihrer Einnahme konnte der Fall der Sargonſtadt und Kalachs, wenn ſie nicht ſchon vorher genommen waren, kaum eine beſondere Aufgabe bieten; wie denn in der Tat die Mauern von Dur-Sarrukin Spuren gewaltſamer Eroberung nicht aufweiſen. An Stelle der älteſten Reſidenz Aſſur und neben Kalach war Ninive ſchon von den Königen des neunten und achten Jahrhunderts zur Reſidenz erhoben. Zum glänzenden Mittelpunkte aſſyriſcher Macht und Kultur ward es, ſeit Sanherib hierher ſeinen Sitz verlegt hatte, den die Nachfolger nicht mehr aufgaben. Hier ſtrömte zuſammen, was die ununterbrochenen Raubkriege der Herrſcher an Reichtümern der Völker zuſammenrafften und im Triumph durch die prachtvolle Siegesſtraße vom Oſttor her hereinſchleppten; hier ſtöhnten die Kriegsgefangenen, Könige wie ihre Untertanen, unter der Laſt der ſchwerbepackten Stein- und Ziegelkörbe für die unerſchöpfliche Bauluſt der Großkönige; von hier ſchwärmten — wie es Nahum beſchreibt [1]) — die Scharen der Händler aus, die Schwärme der Aufpaſſer, Agenten und Beſatzungen, der Schreiber, die Kontributionen und Steuern einzogen und Rekruten aushoben, und bedeckten Heuſchrecken gleich die Lande; hier wiederum

---

1) Außer den Händlern 3, 16 hebt Nahum unter den von Ninive in die Lande ſtrömenden Sendlingen (2, 14) namentlich zwei Kategorien hervor: die מְנַזְּרִים und die טַפְסְרִים 3, 17. Das letztere Wort entſpricht unzweifelhaft dem aſſyriſchen dupsarru, das den Schreiber bezeichnet. (Die gewöhnliche Wiedergabe „Tafelſchreiber" erweckt die irrige Vorſtellung, als handle es ſich um eine beſondere Spezies von Schriftkünſtlern, während vielmehr der ganze Umfang der Schreibekunſt unter die Bezeichnung fällt. Wo Sardanapal ſich als einen Mann literariſcher Bildung bezeichnen will, ſagt er, daß er „kullat dupsarruti", die ganze Schreibekunſt erlernt habe KB II, 154; col. I, 32.) Die ṭaphsarim kamen in die Lande, um Kontributionen einzuziehen (vgl. Jeſ. 33, 18), und waren gewiß auch an der Aushebung von Soldaten beteiligt (vgl. 2 Kön. 25, 19). Nach Analogie der ṭaphsarim wird man auch minnĕzarim für eine aſſyriſche Bezeichnung zu halten haben; um ſo mehr, als das Wort fürs Hebräiſche — (da des Zuſammenhangs wegen ein מֵךְ nicht darin ſtecken kann) — eine Unform iſt. Zimmern (KAT² 651; vgl. auch Jenſen in der „Theol. Literaturzeitung" 1895, S. 507) erinnert an das aſſyriſche maṣṣaru, Wächter, Aufpaſſer. Natürlich würde dann bei Nahum manzārim zu leſen ſein.

ſtrömte mit den unterwürfigen und Gunſt heiſchenden Vaſallen allerlei Volk ein, um ſich im Glanz des Hofes und an den Genüſſen der mit üppigem Wohlleben erfüllten Stadt zu ſonnen. Hierher fallen die ſcharfen Lichter des Propheten, wenn er Ninive einerſeits die Löwenhöhle nennt, für die das Rauben und Reißen ihrer Löwen kein Ende nimmt (2, 12 f.; 3, 1) [1], anderſeits als die in allen Zauberkünſten gewandte Kurtiſane kennzeichnet, die durch holde Anmut die Völker an ſich lockt und beſtrickt, um ſie nicht bloß auszubeuten, ſondern ſchließlich als Ware zu verhandeln (3, 4). Mit allen Mitteln der Befeſtigungskunſt war die Stadt zu einer Feſte erſten Ranges erhoben [2]. Von dem Kehlwall der Weſtfront, die durch den ſorgfältig regulierten Tigris gedeckt war, ſtrebte die von Sanherib angelegte Ringmauer — der im Inneren eine ältere Mauer parallel lief — dem Oſtnordoſten zu, wo das gegen das Gebirge anſteigende Terrain dem Angriff offen liegt. Dementſprechend war die ganze Oſtfront verſtärkt durch zwei mächtige Wälle, deren äußerer von Layard auf hundert Fuß Höhe geſchätzt wird und noch heute, trotz der dritthalbtauſendjährigen Abbröckelung durch Wind und Wetter und weidende Schafherden, ſich mehr als zwanzig Meter über den gewachſenen Boden erhebt. Der von Nordoſt her die Umwallung durchſtrömende Choſerfluß verſorgte die Stadt nicht bloß mit köſtlichem Trinkwaſſer — das Waſſer des Tigris iſt brackig und ungenießbar —, ſondern ſpeiſte vermittels kunſtgerecht angelegter Stauwerke auch die Wallgräben. Das Vorfeld der Feſtung iſt überſät mit zahlreichen einzelnen Ruinenhügeln, die teilweiſe wohl alte Heiligtümer, aber auch die Überreſte von Baſtionen und Wachttürmen bergen;

1) Die Meinung, daß bei der Löwenhöhle und ihren Bewohnern nicht an Ninive ſelbſt und ſeine Kriegsherren zu denken ſei, ſondern hier in dem Prophetenſpruch die Klage der umwohnenden Bauern über den Wildſchaden zu Wort komme, den die wirklichen Löwen der königlichen Jagdparke auf ihren Feldern anrichteten (BA III, 148), läßt ſich mit der Ausführung 2, 12—14 nicht vereinigen.

2) Vgl. die eingehende militärtechniſche Studie, die der ſächſiſche Oberſt Billerbeck auf Grund namentlich der topographiſchen Aufnahmen der Engländer Kolonel Jones und Dr. Hyslop über die Befeſtigung und Belagerung Ninives BA III, 1, 114 ff. veröffentlicht hat.

ihrer sechzig zählte Jones bei seiner topographischen Aufnahme, ungerechnet die weiterhin gelegenen Sperrforts an den Bergpässen und Flußübergängen, die „Pforten des Landes“ Nah. 3, 13. Wenn eine der Angaben des Ktesias glaubhaft ist, so ist es die einer mehrjährigen Dauer der Belagerung. Der ausschlaggebende Sturmangriff ist augenscheinlich an dem exponiertesten Punkt erfolgt, an der Nordostecke des länglichen Trapezoids, das die Umwallung der Stadt darstellt. Dort ist auf eine Strecke von siebenhundert Metern der große Festungsgraben mit Mauertrümmern erfüllt. Direkt hierher führte das medische Heer der von den früheren Kämpfen her mit Blut gedüngte Kriegspfad durch den Rowandispaß und das vorliegende Maklubgebirge hernieder. Nicht unwahrscheinlich ist die Vermutung Billerbecks, daß die Hilfe des von Süden heranrückenden babylonischen Hilfskorps wesentlich darin bestanden haben wird, der belagerten Stadt die Zufuhr aus dem fruchtbaren Sindschardistrikt im Westen abzuschneiden, bei deren Andauer die Feste ihren Ruf der Uneinnehmbarkeit zu behaupten vielleicht imstande gewesen wäre.

Wie nun verhält sich der Spruch Nahums zu dieser Katastrophe? Drei Möglichkeiten der Beantwortung sind vorhanden: sie haben alle ihre Vertreter; teils jede für sich, teils auch in ungenau gedachten Kombinationen. Das Büchlein kann eine von jenen Prophetien sein, die ihren Alarmruf unmittelbar vor dem Eintritt des anrückenden Verhängnisses erheben; es kann auch ein visionäres Gemälde sein, das aus weiterer Zeitferne aus der Gewißheit der göttlichen Vergeltung heraus dem Völkermörder sein Urteil vor Augen führt; es kann endlich eine dichterische Verherrlichung sein, mit der ein Sänger des von seinem Dränger befreiten Volkes auf das an jenem vollzogene Strafgericht zurückblickt. Zu jeder dieser Möglichkeiten bietet das Alte Testament mehr als eine Analogie. Die Entscheidung, ob kurz vorher, ob längere Zeit vorher, ob nachher, kann nicht a priori gefällt werden; sie kann sich nur aus sicheren Zeichen der Zeitlage im Buch selbst ergeben. Ein solches von entscheidender Bedeutung, das früher nicht zu deuten war, haben die Ausgrabungen in dem Zeugnis

der Inschriften Sardanapals zutage gefördert. Nahum wendet sich 3, 8ff. gegen die Sicherheit, mit der sich Ninive auf seine Naturbefestigung durch den Tigris, auf sein Heer und seine Bundesgenossen verläßt. Er wirft diese Sicherheit nieder durch den Hinweis auf die Eroberung No-Ammons, d. i. der berühmten Nilstadt Theben. Auch diese habe am Nil die denkbar stärkste Naturbefestigung, habe viele Verteidiger und Bundesgenossen gehabt, und sei dem Geschick der Eroberung, der Verwüstung und Gefangenführung doch nicht entgangen. Diese Eroberung Thebens, die der Prophet als bekannte Tatsache voraussetzt, hat nach den Angaben der Annaleninschrift Sardanapals, die der englische Konsul Hormuzd Rassam 1878 in Kujundschik gefunden, der Assyrer auf seinem zweiten ägyptischen Feldzug vollzogen, der sich gegen Tirhakas Nachfolger Urdamani richtete [1]). Sie fällt ums Jahr 664. Vor diesem Jahr also kann Nahums Schrift nicht verfaßt sein, und die in älterer Zeit viel vertretene Anschauung, daß sie bereits in der Zeit der Ängstigungen Judas durch Sanherib entstanden sei, läßt sich nicht halten. Aber nicht bloß den terminus a quo fixiert die Angabe; sie wirft ein Licht auch auf den terminus ad quem der Abfassung. Wird auch der augenblickliche Eindruck, den die Kunde von dem Fall der altberühmten Stadt auf die umliegenden Völker machte, kein geringer gewesen sein, so wird man doch seine Stärke und namentlich seine Dauer nicht allzu groß vorstellen dürfen. Wie wäre es sonst zu verstehen, daß das Ereignis — während doch die Volksüberlieferung solche Eindrücke nicht bloß begierig auffaßt und festhält, sondern mit reichem Rankenwerk zu umgeben pflegt — in der gesamten alten Literatur keine Spur zurückgelassen hat, als diese kurze Andeutung bei Nahum? Schon die schnelle Remedur des assyrischen Vorstoßes durch Psammetich, der Ägypten vom Assyrer befreite, noch mehr die gewaltigen Ereignisse, die vom Jahre 630 an sich über das vordere Asien wälzten — der verwüstende Zug der Skythenhorden am Mittelmeer entlang bis zur ägyptischen Grenze, dann die Invasion Nechos in Syrien, weiterhin die Weltumwälzung des Babyloniers

1) KB II, 168ff.

Nebukadrezar — haben jene Eroberung Thebens im Gedächtnis der Geſchlechter ſchnell und ſpurlos verwiſcht. Und ſelbſt wenn das nicht eine durch das Schweigen der Alten beglaubigte Tatſache wäre, ſo zeigt die keineswegs gelehrte, ſondern unmittelbar redneriſche Art und Weiſe, wie Nahum das Ereignis heranzieht, daß er bei ſeinen Leſern die kräftige Fortwirkung eines friſchen Eindrucks auf das gegenwärtige und lebende Geſchlecht vorausſetzt. Zwei volle Menſchenalter nachher wäre dieſe Vorausſetzung nicht mehr verſtändlich [1]). Nach dem Fall von Ninive, nach 606 böte die Anſpielung auf den Fall Thebens ein pſychologiſches Rätſel. Und ebenſo unvollziehbar iſt der andere Gedanke, daß die Prophetie Nahums unmittelbar vor dem Fall Ninives, zwiſchen 609 und 606 entſtanden ſei. Eben war 609 der Ägypter Necho auf iſraelitiſchen Boden getreten, hatte der wackere König Joſia von Juda, der ihm den Durchzug nach Syrien und auf den Euphrat zu wehren wollte, in der Schlacht von Megiddo Thron und Leben verloren, war ſein von der Liebe des Volks auf den Thron erhobener Sohn und Nachfolger Joahas gefangen nach Ägypten geſchleppt worden; eben hatte Necho mit der Einſetzung ſeiner Kreatur Jojakim dem jüdiſchen Volke anſtatt des nahezu vergeſſenen aſſyriſchen Jochs die viel ſchwerere Feſſel des ägyptiſchen um den Hals gelegt. Und unter dieſen Umſtänden ſollte ein iſraelitiſcher Prophet, ohne auch nur mit einem Worte das gegenwärtige Elend anzudeuten, die ſchweren, ja leidenſchaftlichen Akzente unſeres Buchs gegen das ferne und abwelkende Aſſyrien geſchleudert haben, wo ſchwache Epigonenhände vergeblich verblichenen Glanz zu behaupten trachteten? Nahum nimmt ſchlechterdings keinen Bezug auf Necho, ſondern ruft 2, 1 ſeinem Volke zu, daß, wenn nur Ninive gefallen ſei, es getroſt ſeine Feſte feiern könne.

Gangbar bleibt unter den oben vorgeführten Möglichkeiten nur die zweite, und zwar mit der näheren Beſtimmung, daß zu einem Zeitpunkt, der die Eroberung Thebens 664 noch nicht weit hinter ſich liegen hat, und in dem Aſſur noch in ungebrochener

1) Darauf hat ſchon Schrader (KAT² 452) hingewieſen, deſſen Spur die neueren Ausleger meines Erachtens zu Unrecht verlaſſen haben.

Blüte steht, die Zeichen der Zeit in dem Propheten die ahnende Gewißheit der nahenden Wendung geweckt und ihn zum Verkünder des Untergangs der Weltstadt am Tigris gemacht haben. Und dem entspricht nicht bloß die Anspielung 3, 8 ff., sondern überhaupt die Stellungnahme des Buchs in und zu der Situation seiner Gegenwart. Noch steht Ninive in voller Kraft, reich bevölkert 1, 12 und angefüllt mit Schätzen 2, 10, immer noch im rastlosen Rauben begriffen 3, 1. Das nachdrücklich wiederholte Stichwort, das der Prophet als Botschaft Jahves an die Stadt auszurichten hat: „Siehe, Ich komme an dich!“ 2, 14; 3, 5 spricht nicht von Dingen, die geschehen sind, sondern die geschehen sollen. Noch ist der Schrecken des assyrischen Königtums so groß, daß dem Propheten, wie gewiß ihm der Fall der Stadt ist, der Gedanke noch völlig fern liegt, daß mit der Stadt auch Reich und Königtum Assur beseitigt sein werden, wie das doch bei der Endkatastrophe 606 der Fall war und schon von 626 an sehr wohl geahnt werden konnte. Die Nänie über Ninive, mit der er 3, 18 sein Buch schließt, gilt nicht dem Könige, der vielmehr als Überlebender angeredet wird, sondern seinen Heerführern und Gewaltigen. Der Aufschrei des mit andern Völkern zertretenen Judenvolks, der das Buch durchzittert, weist nicht in die letzten Jahrzehnte vor der Katastrophe, während deren Josia von Juda bis 610 sich einer von den Assyrern so wenig behelligten Ruhe erfreute, daß er sogar in den assyrisch gewordenen Gebieten des untergegangenen Zehnstämmereichs mit königlicher Machtvollkommenheit zu schalten und sie als israelitisches Gebiet gegen den Ägypter zu behaupten wagen konnte [1]). Vielmehr er weist in die Zeit des bereits 642 verstorbenen Königs Manasse von Juda, der in den Verzeichnissen Asarhaddons und Sardanapals immer an zweiter Stelle unter den zweiundzwanzig Vasallenfürsten steht, die als gehorsame Sklaven dem Wink des Großkönigs zu folgen hatten [2]); er nimmt also seine Stellung in den Zeiten der Machthöhe Assurs während der ersten Jahrzehnte Sardanapals. Gewiß

1) Vgl. 2 Kön. 23, 15 ff. 29.
2) KB II, 149. 161. 239. KAT² 355 ff.

hat Friedrich Delitzsch [1]) recht, die Züge weibischer Verweichlichung, mit denen die griechische Überlieferung das Bild dieses Königs ausstattet, auf das Konto der fruchtbaren Phantasie des Ktesias zu schreiben. Aber die rosige Retusche, mit der er selbst das Bild übermalt, verwischt doch allzusehr, ja völlig die Züge harter Grausamkeit, mit denen die Gestalt auch dieses Sargoniden uns in den Inschriften entgegentritt. Da zieht nicht bloß die eintönige Melodie des Zungenausreißens und Lebendigschindens der gefangenen Herrscher und des „Schlachtens wie Kleinvieh" ihrer Untertanen, des Umhängens der abgeschnittenen Köpfe besiegter Könige um den Hals ihrer mitgefangenen Verbündeten u. ä. m. ebenso wie bei den Vorgängern am Ohr vorüber; da lesen wir auch von den Käfigen an der Siegesstraße nächst dem Osttor Ninives, in denen besonders ansehnliche unter den besiegten Gegnern der Schaulust des Volkes preisgegeben wurden. Da lag an einer Hundekette der Kedarenerkönig Ammuladi; da auch der Araberkönig Uaiti, mit einem Hundehalsband angetan und die Wangen mit einem Fleischmesser durchlocht, um den Strick zum Anbinden zwischen den Kiefern hindurchzulegen [2]). Es verbessert den Eindruck des Berichtes nicht, wenn ihn die frömmelnde Bemerkung schließt: „um die Hoheit Assurs und der Istar und der großen Götter, meiner Herren, zu preisen, erwies ich ihm (dem Uaiti) Gnade und fristete ihm das Leben". Daß man aber von diesen Härten in Israel nicht bloß wie von einer fernen Mär hörte, sondern sie auch am eignen Leibe zu fühlen bekam, wird schon daraus zu schließen sein, daß die ägyptischen Kriege, die schon in die ersten Regierungsjahre Sardanapals fielen, nicht bloß wie selbstverständlich das syrisch-palästinensische Gebiet berührt haben, sondern auch zum guten Teil mit dort ausgehobenen Mannschaften geführt worden sind [3]). —

Die Zeitfarbe der Ausführungen Nahums wird durch die Lebendigkeit seiner Schilderungen nicht aufgehoben; es ist zuviel

1) Frdr. Delitzsch, Assurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit 1909, S. 8 f. 26 f. 32 f. 34 ff.

2) KB II, 182. 192. 229. 254. 256. 212. 218. 228 usw.

3) KB II, 161.

behauptet, daß dieſe auf eine unmittelbare Anſchauung von Örtlichkeit und Ereignis führe. Wie prophetiſche Schilderungen ausſehen, die ſich auf lokaler Autopſie aufbauen, kann man z. B. bei Nahums jüngerem Zeitgenoſſen Zephanja 1, 10 f. oder auch bei Jeſaja 10, 28 ff. u. ä. ſich leicht veranſchaulichen. Man vergleiche mit dieſen die Schilderungen Nahums, um innezuwerden, daß wir hier ein Idealgemälde vor uns haben, an deſſen redneriſcher Ausführung die dichteriſche Konzentration und Kraft der Darſtellung das Packende iſt. Wenn bei der Ankündigung nächſtbevorſtehender Kataſtrophen die Prophetie mit Namen keineswegs kargt [1]): hier wird weder der Name des Großkönigs, noch der angreifenden Feinde genannt; nur den Namen Ninive vernehmen wir in den Drohungen. Wie konkret und plaſtiſch die Darſtellung, ſo ſetzt ſie ſich doch aus Zügen zuſammen, die ſich aus dem lebhaft vorgeſtellten Vorgang der Einnahme einer reichen, dichtbevölkerten, ſtarkbeſetzten Feſtung, aus der Anſchauung und Kunde von Vorkommniſſen des Feſtungskrieges (wie ſolche von den Aſſyrern ſelbſt in Kanaan öfter, z. B. bei Samarien und Lachis geführt waren) und aus der Kunde von der Lage der Stadt an einem großen Strom dem Propheten an die Hand gaben. Züge zudem, die bei ähnlichem Vorwurf auch ſchon bei den älteren Propheten verwertet erſcheinen, und zwar nicht bloß die allgemeineren, ſondern auch ſpezielle. (Vgl. Nah. 1, 8 f. den Vollzug des göttlichen Gerichts durch überſchwemmende Flut [שֶׁטֶף] mit Jeſ. 28, 2; 10, 22; 8, 7 f.; 30, 28; durch Finſternis mit Am. 5, 18. 20; Jeſ. 8, 22; den ſo herbeigeführten Graus [בָּלָה] mit Jeſ. 10, 23; den Vorwurf der Verlogenheit gegen Ninive Nah. 3, 1 mit Jeſ. 33, 1. 8 und dazu 2 Kön. 18, 14 ff.; die Allerweltsbuhlerin Nah. 3, 4 mit Jeſ. 23, 15 f.; Hoſ. 8, 9 f.; das Zerbrechen des Jochs Nah. 1, 13 mit Jeſ. 10, 27; 9, 3; — das mit Reitern und Kriegswagen anrückende Heer der Belagerer Nah. 2, 4 f.; 3, 2 f. mit Jeſ. 22, 6 f.; ſeitens der Belagerten das Flicken der Mauern und die Sorge für Waſſervorrat Nah. 3, 14 mit Jeſ. 22, 9 f.; ihr Vertrauen auf den Schutz des Stromes

1) Vgl. z. B. Jeſ. 21—23.

Nah. 3, 8 f. mit Jes. 33, 21; ihr panisches Erschrecken und Mutloswerden Nah. 2, 11; 3, 13 mit Jes. 37, 27; 19, 16; den Überfall beim Gelage Nah. 1, 10 [1]) mit Jes. 21, 5; 5, 12; den Vergleich der fallenden Festungswerke mit Frühfeigen Nah. 3, 12 und Jes. 28, 4; die massenhafte Beute Nah. 2, 10 und Jes. 33, 4; die Feuerverwüstung wie durch Stoppelbrand Nah. 1, 10; 3, 15 und Jes. 5, 24; das elende Los ihrer Patrizier [נכבדים] Nah. 3, 10 und Jes. 23, 9 ꝛc.). Auch der eigenartige Zug, daß ein Aufgehen der Strompforten, durch das „die Königsburg zerfließt“ und Ninive „einem Wasserteich gleich“ wird, dem Eroberer zu Hilfe kommt, 2, 7. 9 [2]), ist nicht Abmalung erlebter Wirklichkeit, sondern

---

1) Daß 1, 10 mit der Bedeutung „Dornen“ für סירים nichts anzufangen ist, zeigt die Not und Kunst der Exegeten, diese Dornen in die Erklärung einzuflechten. Es handelt sich nicht um סִיר den Dorn, sondern um סִיר den Kochtopf, und die maskuline Pluralbildung steht dem ebensowenig entgegen, wie Am. 4, 2 die feminine der Bedeutung „Dorn“. Die Kochtöpfe ergänzen sich mit dem Rauschtrank des folgenden Gliedes zum Vollbild des Gelages. Das seltene Verbum סִבַּךְ ist damit verbunden, um die (auch sonst bei unserem Propheten beliebte) Assonanz mit dem folgenden סֹבֵא herzustellen. סִבַּךְ bezeichnet das innige Verflochten- und Verstricktsein, vgl. Hiob 8, 17, wo das leidenschaftliche Hangen des Genußmenschen an seinem Besitz verglichen wird mit der Eindringlichkeit, mit der ein rankendes Gewächs sich in den Steinhaufen klemmt. V. 10ª ist zu übersetzen: „An die Kochtöpfe gebannt und bei ihrem Trinken (כְּ cum inf.) betrunken.“

2) Josephus (Antt. IX, 11, 3) übersetzt Nah. 2,9ª: ἔσται *N.* κολυμβήθρα ὕδατος κινουμένη. Er hat also statt der schwerverständlichen Lautgruppe מימי היא gelesen: הַמְיָה (bzw. הַמְיָא), und so das (von ihm geteilte) Verständnis ermöglicht, daß es sich hier gar nicht um eine wirkliche Überschwemmung, sondern um den Vergleich der in verwirrender Angst tobenden Volksmenge mit einer vom Sturm aufgeregten Wasserfläche handle. Aber schon die LXX lesen die Konsonanten des masorethischen Textes; sie übersetzen τὰ ὕδατα αὐτῆς (מֵימֶי הִיא), was allerdings völlig gegen den hebr. Sprachgebrauch verstößt. Noch unmöglicher freilich ist der Ausweg der Punktatoren, die מֵימֵי הִיא vokalisieren: („Ninive ist wie ein Wasserteich) seit den Tagen, daß sie besteht“. Das ist grammatisch überkünstlich und inhaltlich sinnlos. Ist, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, eine Konjektur gestattet, so möchte ich vermuten, daß hinter הִיא ein Konsonant ausgefallen ist, und lesen מֵימֵי הַיְאֹר: „Und was Ninive betrifft, so gleichen einem Wasserteich die Wasser des Stromes“, nämlich des Tigris. (Konstruktion wie 1 Sam. 20, 23.) Wird auch, wie נָהָר für den Euphrat, so יְאֹר gern für den Nil gebraucht,

gehört zur Ausmalung der Gesamtidee, wie sie sich unter der Zusammenschau der großen Stadt mit dem großen Strome im Geiste des Propheten dichterisch gestaltete. Denn in Wirklichkeit konnte der Tigris, der in tiefem Bett unterhalb der Stadt dahinströmt, auch beim höchsten Hochwasser seine Fluten über das einen Kilometer breit ansteigende Vorland höchstens bis an den Fuß des Kehlwalls hinantreiben, der hier den Festungskörper begrenzt. Also nicht einmal bis zum Niveau der Stadt, geschweige denn bis zu der hier anstoßenden Königsburg, die Sanherib auf hochgeschichteter Plattform als Akropolis über der Stadt errichtet hatte. Tatsächlich verläuft die Grundlinie jenes Kehlwalls ganz glatt und ungebrochen, ohne jede Spur eines Wassereinbruchs. Man könnte höchstens an eine plötzlich eingetretene Hochflut des Choserflusses denken, die ja an sich wohl vorstellbar wäre [1]). Angesichts der lebhaften Verbindungen, die gerade zu Manasses Zeit Juda und Ninive verknüpften, wäre die Annahme nicht schlechthin unmöglich, daß auch ins jüdische Land eine Kunde von den kunstvollen Stauwerksbauten gekommen wäre, die den Choser der Verteidigung der Stadt dienstbar machten und nun, durch sein plötzliches Anschwellen gesprengt, zu „geöffneten Toren" geworden wären (2, 7). Aber abgesehen davon, daß für die Flutwelle eines eilig zu Tale rinnenden Gebirgsbaches der „Wasserteich" 2, 9 ein wenig zutreffendes Bild wäre, spricht auch gegen diese, wie gegen die Mitwirkung des Tigris zur Katastrophe die Tatsache, daß alle wahrnehmbaren Spuren der letzteren auf Brandverwüstung, nicht auf Flutzerstörung deuten [2]). Dem Resultat, daß es sich bei den

---

so ist doch für beide Worte die appellative Grundbedeutung nicht verloren gegangen; vgl. zu יאר Strom, Flut Jes. 33, 21; Dan. 12, 5—7, auch den Plural Nah. 3, 8. Daß das Ägyptische das entsprechende Wort jaro besitzt, kann die Einschränkung des Gebrauchs auf den Nil um so weniger begründen, als das entsprechende Appellativum jarru in der Bedeutung des großen Gewässers auch im Assyrisch-Babylonischen begegnet KB III, 2, 22, col. VI, 46.

1) Vgl. P. Haupt, The book of Nahum, Baltimore 1907, S. 7.

2) Daß die Jahrtausende auch Spuren von Wasserbeschädigung in den Ruinen nicht getilgt haben, zeigt die Beobachtung, daß in der durch ihre Lage dem Angriff der Wasser stärker exponierten Nachbarstadt Kalach sie tatsächlich sich finden. Hier sind die Stützmauern der Südfront durch Unterspülung auf

auf Überschwemmung deutenden Zügen des Gemäldes 2, 4—11 um Spezialisierung der 1, 8 ausgesprochenen Idee, nicht um beobachtete Wirklichkeit handelt, tritt die Ausführung Hesekiels 31, 3—17 zur Seite. Wie Nahum Ninive an den Fall Thebens, so erinnert Hesekiel den Ägypter an den Fall Assurs. Von einer Überschwemmung, durch die dieser herbeigeführt wäre, sagt er nichts, wie nahe es auch durch V. 4 ihm gelegen hätte: vielmehr spricht er von einem Zurücktreten der Gewässer bei der Katastrophe V. 15. Das wiegt um so schwerer, als Hesekiel ein Zeitgenosse der Katastrophe von 606 und nach seiner Verpflanzung aus Jerusalem ins Exil am Kebarkanal bei Nippur dem Schauplatz und der Kunde des Ereignisses noch erheblich näher gerückt war [1]). So wird man auch an diesem Punkte der Hilfe, die der Ktesiasbericht bei Diodor der entgegengesetzten Auffassung leistet, einen reellen Wert nicht beimessen können. Nach ihm sei tatsächlich das endliche Gelingen der wiederholt abgeschlagenen Belagerung dadurch herbeigeführt worden, daß „der Fluß der Stadt feind wurde". Auch hier wird man des Zusammenwirkens von Volkssage und ausschmückender Phantasie bei diesem Berichterstatter eingedenk bleiben müssen: es verrät sich deutlich genug schon darin, daß als der Fluß Ninives nicht der Tigris, sondern der Euphrat

---

eine Strecke eingestürzt, und ihnen ist ein Teil der Plattform nachgefolgt. Für die Eroberung Ninives selbst konnte dies Ereignis, das sich in dem acht Karawanenstunden entfernten Kalach vorher oder nachher zugetragen haben mag, nicht von wesentlichem Belang sein. Vgl. oben S. 513 und BA III, 1, 131.

1) Über die Lage des Kebar vgl. A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des Orients 1904, S. 347 f. — Seit Ewald ist es üblich geworden, den Abschnitt Hes. 31, 3—17 unter Streichung des „Assur" in V. 3 auf den Ägypter selbst zu beziehen. Das läßt sich kaum halten, nicht bloß angesichts der Untauglichkeit der für die Streichung dargebotenen Ersatzvorschläge, sondern aus den positiven Gründen, daß 1) der ganze Abschnitt deutlich auf ein vergangenes Ereignis weist; 2) die Charakteristik in V. 6. 11—13. 16 wohl auf die assyrische Weltmacht, nicht aber auf den Ägypter paßt; 3) das Folgende V. 18 f. durch die Wiederaufnahme der Wendung an den Ägypter aus V. 2 sich über V. 3—17 hinweg direkt an diesen Eingang anschließt; 4) in dieser Fortsetzung von V. 1 f. der Ägypter, der keinem der Bäume Edens sich gleichen kann, V. 18 deutlich in Kontrast gesetzt wird zu dem Assyrer, der nach V. 5.8 alle an Wuchs und Schönheit überstrahlte.

genannt wird, und zwar nicht bloß einmal durch Verſehen, ſondern mit wiederholtem Nachdruck [1]). Wir ſehen bei Xenophon, wie geſchäftig die Volksſage geweſen iſt, das ungeheure Ereignis der jähen Vernichtung der Rieſenſtadt nach ihrer Weiſe zu geſtalten, und wie ſie dieſe Ausgeſtaltung feſtgehalten hat, auch nachdem ihr jede geſchichtliche Kunde von deſſen Bedeutung und Verlauf entſchwunden war. Kosmiſche Gewalten mußten das Eingreifen der Götter manifeſtiert haben; Sonnenverfinſterung und Gewitter, ſo hörte Xenophon von den Umwohnern, hätten den Fall der beiden Städte herbeigeführt, die da in Trümmern lägen (Vielleicht läßt ſich eine noch weiter gehende Vermutung wagen. Erwägt man, daß erſtlich Kteſias ausdrücklich berichtet, es ſei in der einbrechenden Waſſerflut die Erfüllung eines von den Vorfahren überkommenen Gottesſpruches erkannt worden; daß zweitens er am Achämenidenhofe gelebt und ſeinen Erzählungsſtoff geſammelt hat; daß drittens an dieſem Hofe — wie wir u. a. aus dem Buch Nehemja wiſſen — intelligente und fromme Juden anſehnliche Stellungen einnahmen; daß endlich unter den Juden der Diaſpora Prophetenſchriften wie die des Nahum viel verbreitet und eifrig geleſen waren [2]), ſo wird man die Annahme nicht für allzu kühn halten, daß gerade unſer Buch mit dem Schaubild der Flut in dem ideellen Gemälde der Zerſtörung der Phantaſie des Kteſias willkommenen Stoff für ſeine Geſchichtsdichtung geliefert hat. Das Glaubliche der Annahme wird dadurch verſtärkt, daß auch ein weiterer, mit andren Angaben des Kteſiasberichts ſtreitender Zug desſelben aus jener Quelle ſeine Erklärung erhält: der nämlich, daß ein nächtlicher Sturmangriff des Arbakes die Belagerten beim

1) Diodorus Siculus, Bibl. hist. II, c. 26. 27. — Noch „genauer“ weiß dann die ſpätere Tradition — gebucht bei Pſeudepiphanius De vitis prophetarum in Migne, Patrol. graeca XLIII, p. 409. 417 —, daß die Ninive umgebende See (λίμνη) die Stadt infolge eines Erdbebens überflutete, während deren obere Teile durch aus der Wüſte kommendes Feuer verbrannt wurden.

2) Vgl. den ſyriſchen Text des Buches Tobia, Kap. 14 (lateiniſch bei Fritzſche, Die Bücher Tobith und Judith 1853, S. 107, Z. 10—15; S. 109, Z. 22 ff.).

trunkenen Gelage überrascht; vgl. Nah. 1, 10 und dazu oben S. 521). — Auch Ktesias gegenüber wird die durch das Buch Nahum selbst an die Hand gegebene Auffassung ihr gutes Recht behaupten, daß der Prophet zwar nach dem Jahre 664, aber zu einer Zeit, wo Assurs Macht noch ungebrochen war, und also in ziemlicher Zeitferne von der Katastrophe des Jahres 606 die Wendung des stolzen Assyrerreichs zum Niedergange durch Zeichen der Zeit in Sicht gerückt und als gewiß erschaut, und daß er diese prophetische Gewißheit mit dichterischer Kraft durch ein in ideellen Zügen gehaltenes Gemälde des letzten Ausganges der Hauptstadt zum Ausdruck gebracht hat.

Mit dieser Auffassung finden wir uns nun allerdings vor eine weitere Frage gestellt. Welches waren die Zeichen der Zeit, die dem Propheten den Anstoß zu einer so erstaunlichen Verkündigung geben konnten? Gewiß ist ja für ihn, wie für alle Jahvepropheten, das Fundament seiner Aussage die Gewißheit von der gerechten Regierung Gottes, kraft deren die Weltgeschichte das Weltgericht ist. Mit fester Hand hat er 1, 2ff. den Aufbau seines Büchleins auf dieses Fundament gestellt [1]). Aber die

1) Mit Recht bemerkt Wellhausen (a. a. O., S. 159): „Der echte Nahum kann nicht erst mit 2, 2 einsetzen." Er sagt das mit Bezug auf die Versuche, aus Nah. 1, 2 bis 2, 1 durch Streichungen, Um- und Zudichtungen einen alphabetischen Psalm herzustellen und von der Prophetenschrift abzutrennen; Versuche, die sich an Gunkels Beobachtung geknüpft haben, daß das Buch 1, 2 mit א beginnt, und diesem die, neue Glieder beginnenden, Buchstaben ג 1, 4; ה 1, 5; ו 1, 5b; ח 1, 6b; ט 1, 7; כ 1, 10 im Alphabet nachfolgen, allerdings mit Lücken. Ebenso richtig fügt Wellhausen der obigen Bemerkung die weitere hinzu, daß die Versuche der künstlichen Herstellung von Akrostichen von V. 9 ab gänzlich mißlungen seien; und noch kräftiger fast erscheint auch bezüglich des Verschnitts an den Versen 1, 2ff. die indirekte Kritik, die er dadurch übt, daß er die Pointen seiner präzisen Inhaltsangabe (S. 158, Z. 2 u. 1 v. u.) gerade aus den Gliedern 2b, 3a entnimmt, welche die Umdichter einmütig streichen zu müssen glauben. Wie für den Aufbau des Ganzen unentbehrlich, so sind Gedankenführung und Ausdruck des prophetischen Eingangs 1, 2ff. von großer Energie und Zielstrebigkeit. Man wird, wenn man die Beobachtung Gunkels überhaupt für ausreichend hält, einen literarischen Schluß zu tragen, höchstens bis dahin gelangen können, daß der Prophet einen (sei es selbstverfaßten, sei es vorgefundenen) alphabetischen

Propheten sind nicht Wahrsager, die willkürliche Figuren in die Luft zeichnen. Sondern indem sie von der Warte jener prophetischen Überzeugung aus die jedesmal gegebene Gegenwart überschauen, erwächst ihnen aus der ethischen Kraft und Schärfe des Überblicks der Ausblick auf das, was kommen soll und kommen muß, und das zu verkünden sie als göttlichen Impuls empfinden. Wie Amos noch unter Jerobeam II., also bereits in den ersten Gewaltschritten Tiglath-Pileſars das Dröhnen der Löwenstimme 3, 4. 8 vernimmt, die das verdiente Todesurteil über das Zehnstämmereich ankündigt, das doch erst Jahrzehnte nachher zur Vollstreckung gelangen sollte: so muß auch für Nahum eine Gefahr, die auf die drohende Wendung der Geschicke Assurs hindeutete, in Sicht getreten sein, als er sein Buch schrieb. Die Skythen, an die Kuenen dachte, können es nicht wohl gewesen sein. Abgesehen davon, daß, was wir sonst von ihrer Stellungnahme gerade zu Assyrien wissen, gegen die Annahme eines skythischen Unternehmens gegen Ninive spricht, unterscheidet sich die Schilderung des wohlgerüsteten und wohlgeordneten Kriegsheeres, dessen Anrücken Nahum 2, 4ff. schildert, allzu deutlich von den Bildern des mit Haus und Herden plündernd daherziehenden Wander- und Hirtenvolkes, die uns bei Jeremja und Zephanja begegnen. Auch an einen früheren Kriegszug der Meder gegen Ninive kann nicht gedacht werden; weder an den, den Herodot

---

Psalm frei benutzt habe, das Portal seiner Schrift mit eigener Kraft und Kunst aufzurichten. Den entgegengesetzten Weg, die Beobachtung Gunkels in weiteste Konsequenzen auszuspinnen, hat P. Haupt eingeschlagen, der in der oben S. 522, Anm. 1 genannten Schrift auch unserem Buch seine Kunst zugute kommen läßt, den Aufbau eines Schriftwerkes in kleine Breccien zu zerschlagen, um mit diesen das Mosaik einer ganz neuen Buchgestalt herzustellen. Nahe zusammentreffend mit einer von Happel ausgeführten Hypothese (vgl. über diese Nowack, Kleine Propheten ², S. 248) gestaltet er vermittels jener Kunst aus dem Nahumbuch eine viertellige Liturgie auf den Nikanortag der Makkabäerzeit. Ein Kommentar zur alttestamentlichen Schrift des Propheten ist so allerdings nicht zustande gekommen; wohl aber ist sowohl die hellenistische Allegoristik (durch die Gleichung: Ninive = Seleuzidenreich u. a.) wieder zu Ehren gebracht, als auch die Zentonenkunst des frühen Mittelalters, die aus Versen des Homer und Virgil ein Leben Jesu zusammenzustellen vermochte.

(I, 102) dem Phraortes zuſchreibt und an den Ewald unſern Prophetenſpruch knüpfte, noch an den oben (S. 505) erwähnten des Kyaxares. Denn kein Wort in unſerm Buch nimmt Bezug auf die Meder. Die einzige Bezugnahme dieſer Richtung, die man in den roten Kriegergewanden Nah. 2, 4 unter Kombination mit der Notiz des Julius Pollux (I, 13) über die Farbe der mediſchen Kleidung zu finden meinte, zerſchlägt ſich daran, daß Pollux von purpurfarbenen, halbweißen Mänteln ſpricht, während Nahum nicht von Purpur (תכלת, ארגמן), deſſen Nuancen für die Alten ſich in der Farbenſkala von Dunkelblau durch Violett bis Dunkelrot bewegen, ſondern ausdrücklich von Scharlachrot (תולעים) redet. Und nicht bloß dies, ſondern unſer Buch enthält einen Zug, der die Beziehung auf den Meder direkt ausſchließt. Der Zerſchmetterer, den Nahum im Geiſte ſchaut, ſteigt 2, 2 nicht gegen Ninive herab (ירד), wie es doch der Meder tun mußte, um über das Scheidegebirge hinweg vor die Stadt zu gelangen, ſondern er zieht gegen Ninive hinauf (עלה). Und der hebräiſche Sprachgebrauch iſt in dieſen Bezeichnungen der Richtung ſehr genau. Gerade dieſer Umſtand aber führt uns zu der Spur, die wir ſuchen. Der Pfad eines Kriegsheeres, das gegen Ninive aufwärts zieht, muß ſeinen Ausgangspunkt im Süden haben; er geht von Babel aus. Der Aufſtand der Babylonier unter Sammuges gegen deſſen Bruder Sardanapal (ſ. o. S. 507) hat keineswegs bloß lokale Bedeutung gehabt; er war auf einen Völkerkrieg, auf Niederwerfung Aſſurs unter dem Beiſtand aller der Verbündeten angelegt, die die gemeinſame Empörung gegen den aſſyriſchen Zwang Babel zugeführt hatte. Den Umfang der Liga bezeugt die Aufzählung der Verbündeten in den Inſchriften [1]; die Größe der Gefahr läßt ſich aus der Erbitterung des Rachekrieges erſchließen, den nach der Niederwerfung des Sammuges 648 der Großkönig gegen deſſen Bundesgenoſſen ins Werk geſetzt, und deſſen grauſame Durchführung ſeine Kriegsſcharen bis ans Mittelmeer geführt und dort, jenſeit des jüdiſchen Landes, mit der Eroberung Akkos den letzten Gegner vernichtet hat [2] Selbſt wenn Manaſſe von

1) Vgl. KAT² 369 f. KB II, 182 ff. 195. 205. 218. 262.
2) Vgl. KB II, 195. 217. 219. 229.

Juda sich unter diesen Bundesgenossen nicht befunden haben sollte[1]), würde schon aus jenem Umfang des Vergeltungskrieges mit Sicherheit folgen, daß Juda und sein Prophet von dem voraufgegangenen Völkeraufgebot gegen Ninive Kunde gehabt haben muß. Das führt auf die Situation etwa des Jahres 650 als die, die für die Abfassung unseres Buches Anstoß zu geben vor andern geeignet war. Und sie entspricht genau den Bestimmungspunkten, die der Inhalt des Buchs für Zeit und Umstände seiner Abfassung an die Hand gab. Im Jahr 650 lebte der Eindruck der Eroberung Thebens 664 noch frisch und unverwischt im Gedenken der Zeitgenossen; noch stand Assyrien auf der Höhe seiner Macht und Juda unter dem schweren Druck des Vasallenverhältnisses, in das Asarhaddon und Sardanapal es niedergeworfen hatten. Der Schlußerfolg, auf den der Prophet hinausblickt, ist dem Unternehmen des Sammuges versagt geblieben. Aber der scheinbare Höhepunkt, den Sardanapals Macht durch dessen Niederwerfung, durch seine Krönung zum König von Babel und durch den Vergeltungskrieg gegen die Verbündeten vom Persischen bis zum Mittelmeer erstiegen, bezeichnet doch zugleich die Wende, von der an das Gestirn Ninives und des assyrischen Weltreichs bis zu der Katastrophe von 606 in erst langsamem, zuletzt rapidem Sinken geblieben ist. —

Die an sich berechtigte Erwartung, für die Frage nach dem Verhältnis Nahums zum Fall Ninives über die oben gegebene Lösung hinaus weiteres Material durch sichere Notizen über Lebensumstände und Wohnort des Propheten zu gewinnen, täuscht im vorliegenden Falle; es steht vielmehr so, daß Feststellungen

---

1) Einen Anhalt für die Annahme seiner Beteiligung, zugleich eine bestätigende Motivierung für die Angabe des Chronisten 2 Chron. 33, 11a bietet Sardanapals Annaleninschrift KB II, 185. (Für die Angabe 2 Chron. 33, 11b allerdings bieten die Inschriften zwar Analogien, aber keine Bestätigung; und der vom Chronisten V. 12 ff. angefügte Midrasch einschließlich des zugehörigen Gebets Manasses in den Apokryphen streitet direkt mit der generellen Charakteristik der Regierung Manasses bei Jer. 15, 4, vgl. auch 2 Kön. 21.) — Eine nähere Beziehung unserer Prophetenschrift zum Aufstand des Sammuges hat auch Winckler vermutet BA III, 1, 96.

über jene gar nicht zu gewinnen sind, und daß die Bestimmung des Wohnorts von der auf anderem Wege gewonnenen Lösung nicht unabhängig ist. Das Buch selbst bietet (1, 1) lediglich den Namen des Propheten mit dem Zusatz Ha'elkoši. Daß dieser Zusatz nicht Patronymikon, sondern Ortsbezeichnung ist, darüber herrscht Einverständnis; Nahum wird als ein Mann aus Elkoš bezeichnet. Die älteste erreichbare jüdische und christliche Tradition war nicht im Zweifel, daß dieser Ort im jüdischen Lande zu suchen sei. Nach der ihm bekannten Überlieferung der Sachkundigen, bemerkt Cyrill von Alexandrien [1]), bezeichne der Name E. jedenfalls (πάντως) ein Dorf im jüdischen Lande. Schwerlich würde diese Überlieferung, der zu widersprechen uns der Inhalt des Buches nirgend Anlaß gegeben hat, verlassen worden sein, wenn nicht die Verkennung des ideellen Charakters der prophetischen Schilderung und die Neigung, ihre Einzelheiten auf Autopsie der Katastrophe oder doch der Örtlichkeit zurückzuführen, darauf eingewirkt hätte, den Ort der Abfassung in der Nähe von Ninive, also in Assyrien selbst zu suchen. Den Suchenden kam die Tatsache entgegen, daß es heute nur zwei Tagereisen nördlich von Ninive einen Ort Alkuš gibt, und daß an diesem, vom nestorianischen Patriarchat sorgfältig gepflegt, die Legende haftet, er berge das Grab des Propheten Nahum. Unmöglich wäre es ja nicht, diesen hier wirkend zu denken. Nahum könnte zu den Abkömmlingen der Exulanten gehört haben, die der Assyrer Sargon 722 aus Samarien hinweggeführt hatte, wiewohl in der Aufzählung der Landschaften, wohin diese geführt wurden (2 Kön 17, 6), der assyrische Kerndistrikt nicht mit aufgeführt ist. Allerdings ist jene Legende erst im sechzehnten Jahrhundert entstanden, daher kaum von höherem Wert als die, der der Jonashügel in Ninive seinen Namen verdankt, und mit ihr zahlreiche ähnliche Erfindungen des Orients im Interesse der Befriedigung des Wallfahrtsbedürfnisses und Führererwerbs. Dem jüdischen Reisenden Benjamin von Tudela (um 1180), der von einer Grabstätte Nahums in Alkuš noch nichts erfahren hat, wurde doch eine Synagoge des Nahum

1) Kyrillus Alex. ad Nah. 1, 1 bei Migne, Patrol. graeca LXXI, 779.

in Mossul gezeigt [1]). Immerhin beweist die späte Entstehung jener Legende noch nicht für die ebenso späte Entstehung des Ortsnamens Alkuš, und in der Tat läßt sich dessen Existenz bis ins achte christliche Jahrhundert hinauf nachweisen [2]). Weiter hinauf aber nicht. Sie bis ins siebente Jahrhundert vor Chr. hinaufzudatieren, fehlen die Stützen. Daß Nahum, wie Ewald meinte, schon durch den auffallenden Gebrauch assyrischer Worte für seinen Aufenthalt in Assyrien zeuge, trifft nicht zu. Mehr als die beiden oben (S. 513, Anm. 1) genannten bietet das Buch nicht [3]); und von diesen begegnet das allein außer Anfechtung assyrische taphsarim auch Jer. 31, 27. Das Eindringen dieser Worte kann bei Nahum um so weniger auffallen, als dieselbe Erscheinung assyrischer Funktionstitel (rabšaḳe, tartan, rabmag) auch anderwärts im palästinensischen Hebräisch des Alten Testaments begegnet; die fast hundertjährige Überflutung des israelitischen Landes mit assyrischen Heereszügen und Feldlagern, Besatzungen und Sendlingen konnte nicht ohne Spuren in der Verkehrssprache der heimgesuchten Bevölkerung bleiben. Wie anders, deutlich und reichlich markiert sich der Aufenthalt im fremden Lande bei Hesekiel! Es bleibt als Grund für die Annahme des assyrischen Aufenthalts für den Propheten tatsächlich nur die subjektive Voraussetzung übrig, nur ein Augenzeuge sei es einer früheren, sei

1) Vgl. Nöldeke in Schenkels Bibellexikon, Art. Nahum.

2) Vgl. BA III, 1, 92.

3) Die Erwartung, auch für die vielvertretene Auffassung des Wortes הֻצַּב 2, 8 als Namens oder Titels der Königin aus der Kenntnis des assyrischen Sprachschatzes Stützen zu gewinnen, hat sich als vergeblich erwiesen. Es muß bei der Auffassung der Masorethen bleiben, daß die 3. praet. Hophal von נצב (vgl. das Niphal Ps. 119, 89) vorliegt: „Und festgestellt ist's.“ Die Form ist ein Beleg mehr für die auch sonst sehr wahrnehmbare Vorliebe unseres Propheten für ungewohnte Passivbildungen. — Daß die nachher genannten Mägde nur als Dienerinnen einer wirklichen Königin gefaßt werden können, ist zu viel behauptet. Wie die „Töchter Hesbons“ Richt. 11, 26; Num. 21, 25 Hesbon nicht als eine leibhaftige Frau, sondern als Mutterstadt erkennen lassen, so wird, wenn von „Mägden Ninives“ die Rede ist, diese als Herrin, jene als hörige Städte bezeichnet (wie Kalach, Dur-Sarrukin u. a.). Man vergleiche mit ihrer Klage um Ninive die der Moabiterstädte Jes. 15, 2 ff. um den Fall von Ar-Moab u. ä.

es der letzten Belagerung der Stadt durch die Meder könne die Schilderungen des Buches so abgefaßt haben, wie sie lauten. Mit doppeltem Gewicht aber stellt sich wider diese Voraussetzung Nahums Schweigen von den Medern und das „Hinaufziehn", das er dem anrückenden Heere zuschreibt. (Siehe o. S. 527.) In der Lage des assyrischen Alḳuš brauchte man von einem von Süden heraufziehenden Heere nichts zu bemerken; vom Anmarsch der Meder mußte man hier unmittelbar berührt werden. Anderseits sprechen für die alte Überlieferung, die Elḳōš auf israelitischem Boden sucht, mancherlei Indizien im Buche selbst. Wenn auch die Anreden an Juda und Jerusalem 1, 12 f.; 2, 1 ohne Schwierigkeit im Munde eines Exulanten des Zehnstämmereichs gedacht werden könnten [1]), so bezeugt doch den palästinensischen Horizont des Redners die Ausführung des Begriffs der Landesgrenzen durch die Grenzpunkte Karmel, Basan und Libanon 1, 4 und die eindrückliche Klage über die Sendboten Assurs 2, 14; 3, 16 f. In Ninive, der Stadt der Königsburgen, weiß Nahum nur von einer Königsburg 2, 7, wie es in Jerusalem nur eine gab. Die volkstümliche Trauergebärde des Schlagens an die Brust 2, 8 ist die jüdische, nicht die assyrische [2]).

---

1) Die Verse 1, 12 f. 2, 1 als Glossen auszustoßen ist kein zwingender Grund vorhanden. Gewiß hat der schnelle Wechsel der angeredeten Person zwischen 1, 11 und 12; 1, 13 und 14; 1, 14 und 2, 1 etwas Auffallendes, aber er ist durch die Antithese 1, 7 f. vorbereitet; und gerade dies Springen von Objekt zu Objekt ist charakteristisch für die audacos spiritus (Lowth) unseres Propheten; auch in der Schilderung springt er ebenso unvermittelt von den Belagerern zu den Belagerten 2, 4. 5; von den Flüchtenden zu den Plünderern 2, 9. 10 u. ä. m. Vollends unangängig ist es, den V. 2, 3 in das Urteil über 1, 12 f. 2, 1 mit einzubeziehen. Er unterscheidet sich von diesen nicht bloß wie Aussage von Anrede, und durch den Mangel der Spezialbeziehung auf Juda, sondern er ist an seiner Stelle unentbehrlich. Denn das Singularsuffix an גבורהו V. 4 kann nicht auf den Zerschmetterer in V. 2 zurückbezogen werden — der Zerschmetterer müßte dann sein eigener Held sein —, sondern nur auf יהוה in V. 3. Der Held, der Ninive zerschmettert, ist ein Held Jahves, wie Kyros als der Überwinder Babels der Gesalbte Jahves heißt Jes. 45, 1; vgl. auch Jer. 27, 6; Jes. 13, 3; Zeph. 1, 7.

2) Vgl. A. Jeremias, BA III, 1, 103. Auch der Vergleich der Klagenden mit Tauben 2, 8 bedarf der dort angezogenen assyrischen Parallelen

Allerdings ist auch jene älteste Tradition über die Lage des Wohnorts Nahums in Palästina nicht schlechterdings einwandsfrei. Ihr ältester Zeuge sind die LXX, die das Haʾelkōši der Überschrift mit Ἐλκεσαῖος übersetzen, also von einem jüdischen Ort Ἐλκεσέ herleiten, dessen gut altkananäische [1]) Namensbildung durch Parallelen wie Elʿale, Elteke gesichert ist. Daß der lange O-laut, den die konstante Überlieferung des hebräischen Textes dem Namen Elḳōš gibt, diesem Elḳese fehlt, kann Bedenken erregen, denen aber ein entscheidendes Gewicht beizulegen die Geschichte des alttestamentlichen Textes kein Recht gibt. Dagegen legt, wenn Eusebius in seiner Schrift über die biblischen Ortsnamen das Elkese der LXX ohne jede nähere Bestimmung lediglich als Geburtsort Nahums einführt [2]), der Vergleich mit seinen sonstigen Notizen den Schluß nahe, daß er von der Lage des Ortes nichts mehr gewußt hat; und das gleiche möchte aus dem „πάντως“ des Kyrill betreffs dieses Schriftstellers zu schließen sein. Vollends fraglich ist, ob der Ort Helkesei in Galiläa, der dem Hieronymus als Nahums Wohnstatt gezeigt worden ist, mit dem Ἐλκεσέ der LXX zusammenfällt. Denn augenscheinlich gibt jener Name nicht den Ortsnamen Elḳoš bzw. Elkese wieder, sondern das Epitheton Ha-elḳoši bzw. Ἐλκεσαῖος der Überschrift, ist also eigentlich Bezeichnung des Propheten [3]). Es wird sich also um eine ähnliche nachträglich fingierte Ortslegende handeln, wie bei dem assyrischen Alḳuš. Der Verdacht wird dadurch verstärkt, daß Hieronymus ausdrücklich bemerkt, Spuren älterer Bauwerke an dem kleinen Ort nicht wahrgenommen zu haben. Nicht anders würde zu urteilen sein, wenn Hitzig rechtgehabt hätte, dem Namen des neutestamentlichen Kapernaum (כְּפַר־נָחוּם, Nahumsdorf) eine Beziehung zu unserm Propheten zu geben. Sicher ist jedenfalls,

nicht, sondern hat seine viel nähere Anlehnung an Jes. 38, 14; vgl. 59, 11. Siehe auch Riehm, Handwörterbuch, S. 1643.

1) Oder auch altisraelitische; vgl. Greßmann in Martis Zeitschrift 1910, I, 28.

2) Onomastica sacra, ed. Lagarde 1870, p. 257, 17; vgl. 121, 2. 52, 12.

3) Hieronymus, Prol. ad comm. in Nahum. Vgl. BA III, 1, 93.

daß im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung die Überlieferung, welche die Wirkungsstätte unseres Propheten im jüdischen Lande wußte, nicht an Galiläa, sondern an Judäa, das jüdische Land im engeren Sinne gedacht hat; das folgt aus Joh. 7, 52. Das bleibt auch an sich das Nächstliegende und Wahrscheinliche. So gewinnt denn die Vermutung [1]) eine beachtenswerte Stütze, daß die dem Epiphanius zugeschriebene Schrift De vitis prophetarum neben der vielen Spreu, die sie enthält, hier ein Goldkorn guter Überlieferung bewahrt hat. Sie weist (Migne, Patr. gr. XLIII p. 409) dem Ort Elkese die Lage „auf Begabar zu im Stamme Simeon" an. Begabar ist zweifellos das *Βαιτογάβρα* des Ptolemäus, das Begabris des Rufin und Beigeberin der altkirchlichen Notitiae, heute Bēt Dschibrīn; zwischen Hebron und Gaza (vgl. Robinson, Palästina II, 618 ff.; 672 ff.). Es scheint mir der Beachtung wert, daß gerade in dieser Gegend, auf dem alten philistäisch-judäischen Grenzgebiet, das der Verfasser der Vitae archaistisch als Stamm Simeon bezeichnet, Robinson (III, 219) östlich von Bēt Dschibrīn einen Brunnen mit den Ruinen einer alten Ortschaft gefunden hat, der bis heute den Namen el-Kaus trägt, also die Laute des hebräisch tradierten Namens Elkōš genauer wiedergibt, als das Elkese der LXX. (Daß das Arabische das El der alten Ortsnamen in seinen gleichlautenden Artikel wandelt, ist nicht außergewöhnlich; auch das alte El'ale heißt heute el-Âl.) Gerade hier eine um 650 abgefaßte Prophetenschrift wie die unsere entstanden zu denken, treffen verschiedene der oben angestellten Erwägungen zusammen. Hier führte die alte Heerstraße der Assyrer auf Ägypten zu, so daß der Druck der assyrischen Unternehmungen gegen dieses Land, auch wenn er das Hochland und Jerusalem unbehelligt ließ, hier sich jedesmal über die Bevölkerung herwälzte und die für Assur konskribierten Israeliten zusammentrieb. Hierher brachte die aus Ägypten zurückflutende Woge die frische Kunde von Ereignissen, wie dem Fall Thebens, und mit ihr den starken Eindruck, der sich Nah. 3, 8 ff. widerspiegelt.

---

1) Vgl. Nestle in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereins 222 ff. Nowack, Kleine Propheten², S. 247.

Hierher reichten die letzten Ausläufer des Aufgebots der westlichen Verbündeten, die der Babylonier zum Angriff auf Ninive sammelte, und deren Abmarsch zum Heere des Sammuges, wenn wir recht gesehen haben, unserem Propheten den Anstoß gegeben hat, den Niedergang der Weltmacht in dem Anschauungsbild des Gottesgerichtes über ihre Hauptstadt zu verkündigen.

2.

Die Sendung des Täufers zu Jesus.

Von

Prof. D. **Friedrich Spitta** in Straßburg.

Die Perikope von der Anfrage Johannes' des Täufers bei Jesus, ob er der Messias sei, oder ob man eines anderen warten solle (Matth. 11, 2—19; Luk. 7, 16—35), ist nach verschiedenen Seiten hin von großer Bedeutung: für die Frage nach Jesu Messiasbewußtsein und dessen Bekanntwerden; für den Verlauf des Auftretens des Täufers und das Verhältnis seiner Tätigkeit zu der Jesu. Leider gehen über den Sinn dieser Geschichte die Meinungen noch immer weit auseinander, da hier literarkritische Schwierigkeiten aller Art zusammentreffen; und bei dem dermaligen Stand der Evangelienkritik ist es nicht möglich, durch eine kurze Proklamation über das synoptische und johanneische Problem freie Bahn zu machen. Dagegen ist zu hoffen, daß durch eine sorgfältige Untersuchung der in Frage kommenden Texte die Evangelienfrage selbst gefördert werde zugleich mit der Erkenntnis der interessanten Frage, wie sich Johannes und Jesus zueinander gestellt haben.

1. Die Zeit der Sendung.

Über die Zeit der Sendung gibt der Bericht bei Matthäus genauen Bescheid: Johannes befand sich bereits im Gefängnis. Im Zusammenhang des Matthäusevangeliums ist diese Angabe schlecht vorbereitet. Wohl heißt es 4, 12 von Jesus: *ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Aber die Näherbestimmung für das Übergebenwerden kann in allem möglichen anderen gefunden werden als im Gefängnis; vgl. 5, 25; 10, 19. 21; 17, 22; 18, 34; 20, 18. 19; 24, 9; 26, 2. 45; 27, 2. 26. Zufällig findet sich in den vielen Stellen des Evangeliums keine, wo *φυλακή* oder *δεσμωτήριον* mit *παραδίδοσθαι* verbunden wird. Erst viel später, 14, 3, wird berichtet: *ὁ Ἡρώδης κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἔδησεν καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο.*

Unter diesen Umständen ist es von Bedeutung, daß die lukanische Rezension unserer Erzählung von einem Aufenthalt des Johannes im Gefängnis nichts weiß. Man behauptet nun freilich, Lukas setze das voraus, da er bereits 3, 20 berichtet habe: *ὁ Ἡρώδης ... κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ.* Mit demselben Rechte könnte man schließen, die 3, 21 f. beschriebene Täufertätigkeit Johannes' und die Taufe Jesu habe im Kerker zu Machärus stattgefunden. Tatsächlich liegt die Sache ja so, daß, während bei Matthäus (und Markus) die messianische Predigt des Täufers unmittelbar zur Geschichte von der Taufe Jesu überleitet, Lukas in 3, 18—20 einen Bericht von der weiteren Tätigkeit des Täufers gibt und von deren Abbruch mit der Gefangensetzung durch Herodes Antipas. Über das Datum, wann letztere stattgefunden habe, verlautet nichts. Nicht auf die messianische Predigt des Täufers blickt die Geschichte der Taufe Jesu 3, 21 zurück (*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν*), sondern über das Vorhergehende hinweg auf 3, 7: *ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.* Der Leser des Lukasevangeliums kann mithin gar nicht auf den Gedanken kommen, die Darstellung 7, 18 f. setze voraus, daß der Täufer vom Gefängnis aus die Botschaft an Jesus gesandt habe. Ob der weitere Verlauf der Perikope diese Annahme nahelegt, wird erwogen werden, nachdem festgestellt ist, ob die Anknüpfung von Matth. 11, 2 an 4, 12 geeignet ist,

die Botschaft des Täufers aus dem Kerker als einen Bestandteil der ältesten synoptischen Überlieferung erscheinen zu lassen.

Von der Gefangennahme des Täufers berichten alle drei Synoptiker ganz im Anfang des Berichtes von Jesu Auftreten, die beiden ersten nach der Taufe und Versuchung (Matth. 4, 12; Mark. 1, 14), Lukas unmittelbar vor der Taufe (3, 22). Die drei Berichte hier beim Hinaustreten Jesu in die Öffentlichkeit können natürlich nicht unabhängig voneinander sein. Dieser nächstliegenden Vermutung geht man aus dem Wege, wenn man behauptet, Luk. 3, 21 sei nur ein Auszug aus der Perikope vom Tode des Täufers. Aber diese Perikope handelt ja nur in ihrem Eingang von der Gefangennahme des Täufers. Weshalb begnügte sich denn Lukas damit und erzählte nicht auch gleich von Johannes' Tode? Dazu kommt, daß er nicht allein des Täufers Urteil wegen des Verhältnisses zu Herodias berichtet, wie das freilich in jener Perikope am Platze war, sondern das über alle Übeltaten des Antipas, denen der Tetrarch dann noch die Krone aufsetzte durch die Gefangennahme des Täufers. Wie die lukanische Darstellung nichts von der sentimentalen Auffassung des Herodes verrät, die sich besonders im Bericht des Markus findet, so ist sie auch frei von den Ungenauigkeiten, bzw. Fehlern, der beiden ersten Synoptiker, die Herodes als *βασιλεύς* vorführen und dessen Bruder unrichtigerweise Philippus nennen. So liegt nicht der geringste Grund vor, in Luk. 3, 20 f. einen Extrakt aus Matth. 14, 3—12; Mark. 6, 19—19 zu sehen, zumal da es sich hier offenkundig um eine Episode handelt, die aus Anlaß von *ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην* Mark. 6, 16 in die ältere synoptische Überlieferung eingeschaltet worden ist und deshalb bei Lukas fehlt.

Hat nun aber die Bemerkung Luk. 3, 21 f. nichts mit jener Perikope zu tun, sondern steht ganz selbständig und wohlmotiviert an ihrem Platze, so kann man der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie sich dazu die Notiz Matth. 4, 12; Mark. 1, 14 verhalte. Wie bereits zuvor bemerkt, ist der Ausdruck bei Matthäus (*ἀκούσας ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη*) durchaus undeutlich; das gleiche gilt von der parallelen Wendung bei Markus *μετὰ τὸ παραδοθῆναι Ἰωάννην*. Die Formulierung begreift sich nur, wenn sie

auf einen deutlicheren Bericht anſpielt. Ein ſolcher findet ſich in der Lukasparallele: κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ. Es liegt mithin die Vermutung nahe, daß dieſes die ältere Textform ſei. Weshalb ſie von den beiden erſten Synoptikern verlaſſen worden iſt, bedarf kaum der Erwähnung: ſie wollten die Geſchichte von der Taufe Jeſu eng mit dem Bericht vom Taufen des Johannes verknüpfen. Wenn ſie nun aber die dort fortgefallene Bemerkung vor Jeſu öffentliches Auftreten ſtellten, ſo hat ſie dazu offenbar die Erwägung veranlaßt, daß der Vorläufer und Wegbereiter Jeſu nicht auch ſein Mitarbeiter geweſen ſein könne. Nach des Täufers Predigt Matth. 3, 11; Mark. 1, 7 kommt der Stärkere nach ihm. Daß Jeſus und der Täufer nicht als zwei Freunde nebeneinander gewirkt haben, verſteht ſich aus der ſpäteren dogmatiſchen Wertſchätzung der beiden ganz von ſelbſt. Das erkennt man beſonders deutlich aus dem 4. Evangelium. In deſſen Grundſchrift ſtehen beide in ihrer Wirkſamkeit nebeneinander (3, 11 f. 22 f.), wie Bräutigam und Freund des Bräutigams (3, 29). Aber der Bearbeiter[1]), der dieſes Faktum in 3, 24 chronologiſch mit der Darſtellung der beiden erſten Synoptiker in Übereinſtimmung zu bringen ſucht, iſt in 3, 31 ff. ſehr befliſſen, falſche dogmatiſche Folgerungen aus dieſem Nebeneinander abzuſchneiden: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ. Von hier aus geſehen iſt es unmöglich, anzunehmen, daß Matth. 4, 12; Mark. 1, 14 gegenüber von Luk. 3, 22 die ältere Überlieferung repräſentieren. Zu dem gleichen Schluß kommt man, wenn man beachtet, daß das öffentliche Auftreten Jeſu in Galiläa nach der Gefangennahme des Johannes, oder gar infolge derſelben eine Vorſtellung von dem Herrſchaftsgebiete des Herodes Antipas vorausſetzt, die ſich nur bei jemandem verſteht, der den Ereigniſſen fern geſtanden hat. Wenn Jeſus nach Galiläa ging, weil Johannes ins Gefängnis geworfen war, ſo begab er ſich ja gerade

1) Vgl. meine Schrift „Das Johannesevangelium als Quelle der Geſchichte Jeſu", S. 87 ff.

in das Gebiet seines Feindes. Somit kann für die Bestimmung der Zeit, wann Johannes ins Gefängnis geworfen sei, Matth. 4, 12 nicht in Betracht kommen, und Matth. 11, 2 als auf jene Stelle zurückweisend kann gegen Luk. 7, 18, wo nichts vom Gefängnis steht, nicht ausgespielt werden. Damit ist nun freilich noch nicht gesagt, daß Johannes damals nicht gefangen gewesen sei. War er es, so muß sich das aus der Erzählung von seiner Sendung zu Jesus selbst ergeben.

Zu der Situation des auf der Festung Machärus wegen seiner unerschrockenen Strafpredigt über die Übeltaten des Herodes internierten Täufers paßt schon der Eingang der Perikope nicht, wo Anhänger des Johannes ihm über Jesu Erfolge Meldung bringen, Luk. 7, 18: *ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ περὶ πάντων τούτων.* Den Ausdruck in Matth. 11, 2: *ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, kann man sich freilich so zurechtlegen, daß dem Gefangenen im Kerker durch irgendwelche Personen des Personals der Festung das Gerücht über Jesus vermittelt worden sei. Aber daß seine Jünger dort völlig freien Zutritt zu ihm gehabt haben sollten, ist ganz unwahrscheinlich. Noch stärker tritt das hervor in Luk. 7, 19: *καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον.* Auch hier entspricht der Ausdruck bei Matthäus: *πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτῶν*, mehr der Vorstellung, daß Johannes aus dem Gefängnis heraus seine Sendung vorgenommen habe. Auch des Paulus Gefangenschaft in Cäsarea und Rom schloß den Verkehr mit seinen Freunden nicht aus. Aber beidemal handelte es sich um eine Gefangenschaft ganz anderer Art. In Cäsarea beschützte ihn seine Haft vor dem Fanatismus der Juden, und die Verhandlungen mit ihnen brachten nichts heraus, was der Strafe wert gewesen wäre. In Rom, wo sich der Apostel gar in seiner eigenen Mietswohnung aufhielt, befand er sich als einer, der sein Recht vom Kaiser forderte. Bei solcher Sachlage ist es selbstverständlich, daß Paulus mit seinen Freunden verkehren konnte. Aber Johannes war kein Untersuchungsgefangener, sondern befand sich in einer Strafhaft, die mit seiner Hinrichtung endete. Damit ist eine Situation wie die in Luk. 7, 18 f. geschilderte aus-

geſchloſſen. Dieſe hat viel mehr ihr Gegenſtück an Joh. 3, 26, wo die Johannesjünger zu dem in Freiheit wirkenden Meiſter kommen und ihm von den Fortſchritten der Wirkſamkeit Jeſu berichten.

Denſelben Eindruck erhält man von der Rede über den Täufer Matth. 11, 7ff.; Luk. 7, 24ff. Wenn Jeſus deſſen Bedeutung dem Volke vor Augen führen wollte, ſo wäre das unter der Vorausſetzung, daß er jetzt im Kerker ſaß, doch naturgemäß ſo geſchehen, daß er an die freimütige Strafpredigt erinnert hätte, durch die dieſer vor Fürſten und Tod nicht erbebende Mann ſich an die Seite eines Elias geſtellt hatte. Statt deſſen weiſt Jeſus auf den in der Jordanaue lehrenden Johannes hin, zu dem die Leute hinausgeſtrömt ſind, weil ſie dort irgend etwas Sehenswertes zu finden hofften. Ironiſch fragt Jeſus, ob ſie das vom Wind bewegte Rohr am Flußufer hätten ſehen wollen oder einen Menſchen in koſtbarem Gewand, die ſich dort in den heißen Bädern wie Kallirrhoë am Toten Meere aufhielten, oder etwa einen Propheten, wie ſolche auch letzthin wiederholt das Volk mobil gemacht hatten. Nichts von alledem; der Mann dort iſt mehr als ein Prophet, keinen Größeren gibt es unter den vom Weibe Geborenen. Die Vorausſetzung für ſolche Rede iſt, daß ſich Johannes jetzt noch in der Jordanaue aufhält, und daß die Volksmaſſen, die dorthin geſtrömt ſind, nun auch zu dem anderen Mann kommen, der das Intereſſe des leicht entflammten Volkes erweckt hat. Hatte die Zeit der Tätigkeit des Täufers längſt ihr Ende gefunden, ſo fiel für Jeſus nicht bloß der Anlaß fort, ſeine Lobrede auf ihn an die Motive des Volkes für ſeine Wanderung in die Jordanaue anzuknüpfen; er hätte das auch nur ſo tun können, daß er hierauf als ein vordem geſchehenes Ereignis ausdrücklich hingewieſen hätte. Das iſt aber mit der Wendung: *τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι*, nicht geſchehen. Somit beſtätigt ſich der Eindruck, daß Johannes damals noch in ſeiner öffentlichen Tätigkeit ſtand.

Der gleiche Eindruck ergibt ſich aus dem Schluß der Rede Matth. 11, 16—19; Luk. 7, 31—36. So nahe wie in dem Kinderſpiel das *ηὐλήσαμεν* und *ἐθρηνήσαμεν* nebeneinanderſteht, ſo nahe die Bußpredigt des Täufers und die Frohbotſchaft Jeſu.

Das Volk gleicht den launiſchen Kindern, die weder auf Flötenſpiel noch Klagelied reagieren.

Nun iſt allerdings nicht zu leugnen, daß vor dieſen Abſchnitt, der ſich im Ton eng an die Frage Jeſu an das zu Johannes hinausgegangene Volk anſchließt, Gedanken eingeſchoben ſind, die eine ganz andere Orientierung haben. An die Worte über des Johannes Größe ſchließt ſich grell kontraſtierend in Matth. 11, 11; Luk. 7, 28 die Bemerkung: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (reſp. τοῦ θεοῦ) μείζων αὐτοῦ ἐστίν. Kloſtermann fragt mit Recht: „Sagt das Jeſus oder die Gemeinde?“ Jedenfalls war in dieſem Zuſammenhange dem neugierigen und kindiſchen Volke gegenüber kein Anlaß gegeben, die Größe des Bußpredigers als eines nicht zum Reiche Gottes Gehörigen herabzumindern. Umgekehrt iſt es begreiflich, daß für die auf den Täufer und Jeſus zurückblickende Gemeinde das Urteil: μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν, unerträglich war. Es mußte dadurch gemildert werden, daß es auf die Zeit des Alten Bundes eingeſchränkt wurde. Im Reiche Gottes iſt ſelbſt der Kleinſte größer als der Täufer, wieviel mehr der Chriſtus. Dieſen Gedanken hat Lukas ſchon dadurch vorbereitet, daß er den unbegrenzten Ausdruck „Weibgeborener“ durch den Zuſatz προφήτης einſchränkte, obwohl kurz zuvor geſagt war, daß Johannes mehr als ein Prophet geweſen ſei. In derſelben Linie bewegt ſich die Ausführung Matth. 11, 12—15, in der Johannes ebenfalls wiederholt unter die Propheten geſtellt und von dem Reiche Gottes ausgeſchloſſen wird, da er als der Elias redivivus hingeſtellt wird, der vor dem Erſcheinen des Tages Jahwes kommen ſoll. Mag es ſich im einzelnen mit der Deutung dieſes Abſchnittes verhalten, wie es wolle, er entſpricht jedenfalls nicht der Vorſtellung, nach der Johannes und Jeſus gleichzeitig im Volke wirkten. Daß er urſprünglich dieſem Zuſammenhange nicht angehört hat, ergibt ſich auch daraus, daß er bei Lukas fehlt. Die Parallele aber in Luk. 16, 16 hat einen ganz anderen Sinn; ihr offenbar älterer Wortlaut kann für den Gedanken vom Ausſchluß des Täufers aus dem Reiche Gottes nicht verwendet werden. Es iſt ſo durchſichtig wie möglich, daß ſpätere dogmatiſche Geſchichts-

betrachtung hier geradeſo wie in Joh. 3, 13. 31 eintritt, wonach der Täufer und Jeſus nicht nebeneinander ſtehen, ſondern jener ſtreng in ſeiner Rolle als der Vorläufer feſtgehalten wird, deſſen Bedeutung gegen die des Sohnes Gottes nicht von fern ankommt. Somit ergibt ſich für die Zeit der Sendung des Täufers an Jeſus die ihrer gemeinſamen Tätigkeit, bevor Johannes von Herodes ins Gefängnis geworfen war. Das iſt für die Beſtimmung des Sinns und Zwecks der Sendung von großer Bedeutung und wird ſehr mit Unrecht in den Unterſuchungen über die Bedeutung der Sendung des Täufers zu Jeſus als ein nebenſächlicher Punkt behandelt, auf den kein beſonderes Gewicht zu legen ſei.

2. Der Zweck der Sendung.

Was der Täufer beabſichtigte, als er zwei ſeiner Jünger zu Jeſus ſandte, iſt in beiden Evangelien faſt wörtlich gleich ausgedrückt worden. Er ließ Jeſus fragen: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον (bzw. ἄλλον) προσδοκῶμεν; Der Täufer iſt alſo in Ungewißheit darüber, ob Jeſus der Meſſias ſei. Es fragt ſich nur: Iſt dieſe Ungewißheit der Beginn der Überzeugung, daß Jeſus der Meſſias ſei, oder iſt es der Zweifel, der ſich an Stelle einer früheren Gewißheit eingeſtellt hat?

Verſteht man dieſe Perikope im Zuſammenhang mit der Erzählung von Jeſu Taufe, ſo kann es ſich nur um einen an Stelle früherer Gewißheit getretenen Zweifel handeln. Nach Matth. 3, 19 iſt die Himmelsſtimme bei Jeſu Taufe: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα, nicht ſowohl auf Jeſus ſelbſt, als vielmehr auf die Zuſchauer bei jenem Ereignis, alſo zunächſt auf den Täufer, berechnet. Bei Luk. 3, 22 aber ſchließt die Bemerkung, daß der Geiſt σωματικῷ εἴδει als eine Taube vom Himmel herabgekommen ſei, die Annahme aus, daß es ſich um einen viſionären Vorgang gehandelt habe, der Jeſu allein zugänglich geweſen ſei. Ich für meine Perſon glaube, daß es auch dem Taufbericht des Markus gegenüber nichts als moderne Betrachtungsweiſe iſt, die hier von einer nur Jeſu geltenden Viſion berichtet findet. Aber wie es ſich damit auch verhalten mag, bei Matthäus und Lukas iſt die Vorſtellung die, daß der Täufer

damals die Überzeugung gewonnen habe, daß Jesus der Christ gewesen sei. Dann müßten also Ereignisse eingetreten sein, die diese Überzeugung ins Wanken gebracht und den Täufer zu der Sendung veranlaßt hätten, durch die Jesus befragt wird, ob er der Christ sei. Was waren das für Ereignisse?

Auf Grund des Berichtes des Matthäus pflegt man auf die aussichtslose Gefangenschaft des Täufers hinzuweisen. Daß dem Johannes so etwas widerfahren konnte, ohne daß sich Jesus als der Christ bewies und seinen treuen Zeugen errettete, mußte bei ihm den Zweifel an Jesu Messianität erwecken. Diese ganze Gedankenreihe ist als unzulässig auszuschalten, wenn der Beweis geführt ist, daß die Botschaft des Täufers an Jesus gar nicht aus dem Gefängnis erging, sondern aus der freien Tätigkeit in Peräa.

Unter dieser Voraussetzung müßte man daran denken, daß die Werke Jesu dem Täufer nicht als Beweise seiner Messianität erschienen seien und er andere, größere und durchschlagendere, erwartet hätte. Allein einerseits zeichnet sich Jesus doch gerade durch seine Wunder vor dem Täufer aus, und das bringt ihm von seiten des Volkes das Bekenntnis „Sohn Davids“ ein, wie er auch selbst seinen Kampf gegen die Dämonen und deren Obersten, Beelzebul, unter diesem Gesichtspunkte auffaßt. Anderseits — und das ist hier die Hauptsache — hat er für den Täufer keine andere Antwort auf dessen skeptische Frage als den Hinweis auf seine Wunder: kein Vertrösten auf spätere Zeit und die dann erfolgende endgültige Enthüllung seiner Messianität.

So ist es denn sehr begreiflich, daß man die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Sendung des Täufers in entgegengesetzter Richtung zu gewinnen gesucht hat: die Werke Jesu haben nicht den an ihn glaubenden Täufer zum Zweifler gemacht, sondern ihn im Gegenteil vermuten lassen, daß der ihm bis dahin unbekannte Mann vielleicht der Messias sein möchte. So nahe diese Möglichkeit liegt, wenn man allein auf Matth. 11, 2 f. schaut, so stellen sich ihr doch sofort unüberwindliche Hindernisse in den Weg. Zunächst müßte gefordert werden, daß jede Erinnerung an die Taufgeschichte ausgeschlossen wäre. Man könnte diesem Bedenken, zum Teil wenigstens, dadurch ausweichen, daß man auf das Fehlen der

Täuferperikope bei Markus hinwieſe und ſie als der ſynoptiſchen Grundſchrift nicht angehörig beurteilte, womit dann gegeben ſein könnte, daß ſie urſprünglich gar keine Beziehung zur Taufgeſchichte gehabt und daß der Verfaſſer des erſten Evangeliums ihr nachträglich auch keine ſolche gegeben habe. Das iſt von vornherein nicht gerade wahrſcheinlich, aber doch möglich, wenn nur nicht V. 6 in eine ganz andere Richtung wieſe. Die Worte: *μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*, ſetzen nicht voraus, daß der Täufer auf dem Wege zum Glauben an Jeſus iſt, ſondern in Gefahr ſteht, ſeinen Glauben zu verlieren. Vor allem paßt zu einer auf die Wunder Jeſu ſich gründenden Frage nach ſeiner Meſſianität eine andere Antwort als eben der Hinweis auf ſeine Wunder: entweder die direkte Beziehung oder eine Umſchreibung, die den Täufer auf die Offenbarung der Zukunft verwieſe mit der Motivierung, daß es noch nicht an der Zeit ſei, mit dem offenen Bekenntnis vor die große Menge zu treten. Somit iſt auf dieſem Wege ein ſicherer Beſcheid über die Motive der Sendung des Täufers nicht zu gewinnen.

Verſuchen wir es mit der anders gearteten Einleitung der Perikope bei Lukas. In der Bemerkung V. 18: *ἀπήγγειλαν Ἰωάννει περὶ πάντων τούτων*, wird nicht hingewieſen auf die Wunderwerke Jeſu, ſondern auf den Effekt, den ſein Auftreten beim Volk gemacht hatte: *ἔλαβεν δὲ φόβος ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.* Es hat ſich alſo von Jeſu Auftreten in ganz Judäa und in der Nachbarſchaft, alſo auch an dem Wirkungsort des Johannes in Peräa, die Kunde verbreitet, daß ein großer Prophet aufgeſtanden ſei, alſo ein Mann wie der Täufer. Wenn auf dieſe Kunde hin Johannes bei Jeſus fragen läßt, ob er der Meſſias ſei oder ob man eines anderen warten ſolle, ſo erklärt ſich das nicht aus dem Volksurteil über Jeſus, denn darin war von ſolcher Erwartung nichts ausgeſprochen, ſondern daraus, daß der Täufer in Jeſus den Meſſias zu ſehen geglaubt hatte, nun aber durch das, was man ſich im Volk von ihm erzählte, in ſeiner Meinung nicht

bekräftigt wurde. Urteilte es doch über Jesus nicht anders als über Johannes, in bezug auf den Jesus die Volksmenge gefragt hatte: „Wolltet ihr einen Propheten sehen?“

Daß wir hiermit auf der richtigen Fährte sind, wird vollends sicher, wenn sich die Beschreibung der Volksstimmung über Jesus ursprünglich nicht angeschlossen hat an die beiden vorhergehenden Perikopen vom Hauptmann zu Kapernaum und Jüngling zu Nain, sondern an die Feldpredigt. Ich habe bereits an anderer Stelle („Streitfragen der Geschichte Jesu“ S. 37 ff.) den Beweis zu führen gesucht, daß diese beiden Perikopen erst von der Hand des Verfassers des dritten Evangeliums in die synoptische Grundschrift eingefügt worden seien. Es wird nicht überflüssig sein, wenn ich meine Ansicht darüber noch einmal von anderer Seite aus zur Darstellung bringe. Kapernaum und Nain liegen in Galiläa. Man würde also in V. 17 von der περίχωρος Galiläas zu lesen erwarten, wie in 4, 14, oder von der Umgegend von Kapernaum, bzw. Nain, wie in 4, 37 (vgl. auch Mark. 1, 28: εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας). Statt dessen ist von der Umgegend Judäas zu lesen. Der Schwierigkeit damit auszuweichen, daß man Ἰουδαία im Sinne von „jüdisches Land“ faßt, geht nicht an, da Lukas Ἰουδαία nie anders als in dem engeren Sinne der Landschaft versteht. Nach der besseren Lesart 4, 44: καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας (statt Γαλιλαίας), hält sich Jesus seit seinem Abschied von Kapernaum in dem Gebiete von Judäa auf. Dahin weisen auch die Bemerkungen in 5, 17; 6, 17. Daß aber die Perikope von Petri Fischzug 5, 1—11 erst später in jenen Zusammenhang eingefügt worden ist, bedarf keiner besonderen Ausführung. Das gleiche wird dann auch von den Erzählungen über den Hauptmann zu Kapernaum und den Jüngling zu Nain gelten. Das Motiv ihrer Einführung findet sich in unserer Täuferperikope.

Die Form des Lukas unterscheidet sich dadurch sehr bemerkbar von der des Matthäus, daß sie in V. 21 bezüglich der Situation, in der die Entsandten des Täufers Jesum trafen, berichtet: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρα ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν. In

bezug auf dieſe Wunderwerke ſagt Jeſus den Boten: πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννει ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε; man beachte den Aoriſt ſtatt des Präſens ἀκούετε καὶ βλέπετε bei Matthäus. Es iſt nun im Zuſammenhang des Lukas vollſtändig unmotiviert, weshalb nach dem Hinweis auf Jeſu jetzt gerade ausgeführte Werke noch der auf den bekannten Wunderkatalog kommt: „die Blinden ſehen, die Lahmen gehen, die Ausſätzigen werden rein, die Tauben hören, die Toten ſtehen auf, den Armen wird das Evangelium gepredigt“. Bei Matthäus ſteht dieſer Katalog allein ohne den Bericht von einer augenblicklichen Wundertätigkeit Jeſu. Hätte dem Lukas nur dieſer Bericht vorgelegen, ſo wäre es unbegreiflich, was ihn hätte veranlaſſen können, dem noch einen kürzeren, allgemeinen und weniger bedeutenden Katalog vorauszuſchicken. Die Geſtalt unſerer beiden Rezenſionen läßt ſich nur ſo erklären, daß die älteſte Textform den kurzen Katalog hatte; an deſſen Stelle trat bei Matthäus der durch ſeine Anordnung der Wundergeſchichten bedingte längere. Lukas aber hat infolge ſelbſtändiger Benutzung der ſynoptiſchen Grundſchrift und daneben des Matthäus beide Kataloge in ſeinen Text hineingebracht. Die Umgeſtaltung des ſynoptiſchen Grundtextes durch Matthäus erklärt ſich leicht daraus, daß er einen Katalog aller bisher berichteten Wundertaten Jeſu geben wollte; in der Tat ſind für die ſechs Ausſagen in den vorhergehenden Kapiteln die Beiſpiele gegeben; vgl. 9, 27—31; 9, 1—8; 8, 1—4; 9, 32—34; 9, 18—26; 5, 3. In dem Zuſammenhang von Lukas fehlten vor allem die Beiſpiele für die Totenerweckungen; dieſes Manko ſuchte er durch die Einſchaltung der Perikopen vom Hauptmann zu Kapernaum (vgl. 7, 2) und Jüngling zu Nain zu beſeitigen.

Liegt die Sache ſo, dann bezieht ſich der Luk. 7, 16 f. geſchilderte Eindruck der Tätigkeit Jeſu auf das Volk ſpeziell auf ſeine Redetätigkeit, alſo auf das eigentlich Prophetiſche an ſeinem Auftreten. Das war es, was den Täufer, der in ihm den Meſſias gekommen ſah, ſtutzig machte, da Jeſus ja auf dieſe Weiſe nichts anderes tat, als was er ſelbſt ausübte. Daraus erklärt ſich vollkommen die an ihn gerichtete Frage: Biſt du, der da kommen ſoll, oder ſollen wir eines anderen warten; daraus aber auch

der den Boten gegebene Beſcheid, ſie ſollten dem Täufer einfach berichten von dem, was ſie geſehen und gehört hätten, nämlich wie er ſich als Sieger über die böſen Geiſter der Krankheiten zeige. Von dieſer Tätigkeit ſagt Jeſus Luk. 11, 20: *εἰ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*; dadurch wird Jeſus als der Sieger über Beelzebul, alſo als der Meſſias, bewährt.

Wie es aber Jeſus genügt, einfach auf dieſe Tatſache hinzuweiſen, ſo hat er auch keinen Grund, den Täufer wegen ſeiner Anfrage zu tadeln als einen Mann, der an ihm irre geworden ſei. Das in dieſem Sinne zu verſtehende Wort: *καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*, bildet offenbar den Abſchluß des großen Wunderkatalogs, gehört alſo nicht zu der älteſten Form der Geſchichte. Wenn das ſechſte Glied des Katalogs: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*, offenbar anſpielt an Matth. 5, 3; Luk. 6, 20: *μακάριοι οἱ πτωχοί*, ſo liegt ja auf der Hand, daß der Makarismus über den, der ſich nicht an Jeſus ärgert, veranlaßt worden iſt durch die Anſpielung an den Makarismus über die Armen. So verbindet alſo Jeſus in ſeiner Antwort an den Täufer in der älteſten Form der ſynoptiſchen Überlieferung kein Tadelwort über deſſen fehlenden Glauben an ihn.

Nun wird man aber auch erkennen, daß jenes Tadelwort in dieſelbe Linie gehört mit den anderen, der ſpäteren Überlieferung angehörigen Worten über Johannes, die ihn als dem Reich Gottes noch nicht angehörig bezeichnet haben; vgl. Matth. 11, 11 b (12 bis 15); Luk. 7, 28 b. Und ſo verſteht es ſich ohne weiteres, wie Jeſus, nachdem er den Boten Beſcheid gegeben, zu einer Lobrede über den Täufer übergehen konnte. Zu einer ſolchen iſt jenes Tadelwort über den, der ſich an ihm geärgert hatte, gewiß nicht die natürliche Einleitung. Und die Gedanken, die man zwiſchen dieſer und dem Panegyrikus einzuſchieben pflegt, ſtehen eben nicht im Texte.

Damit iſt der Zweck der Sendung des Täufers an Jeſus klargeſtellt. Sie ſollte nichts anderes als feſtſtellen, was an dem allgemeinen Volksgerede über Jeſus richtig ſei, und wie ſich dies verhalte zu der Überzeugung, die der Täufer von Jeſus als dem

Meſſias gewonnen hatte. Dieſe Überzeugung beruht nach Jeſu kurzem und bündigem Beſcheide nicht auf Irrtum, ſondern wird durch Jeſu Tätigkeit und deren Erfolg beſtätigt. Über den Eindruck, den dieſe Antwort auf den Täufer gemacht, wird in den Synoptikern nichts berichtet. Dagegen ſcheint es, daß die Überlieferung des vierten Evangeliums hier ergänzend eintritt.

3. Die Ergänzung durch das 4. Evangelium.

Wie verhält ſich die Überlieferung des 4. Evangeliums zu dem ſynoptiſchen Bericht von der Sendung des Täufers zu Jeſus?

Unter der Vorausſetzung, daß Matthäus den richtigen Zeitpunkt dieſer Sendung angebe, nämlich die Haft des Johannes im Kerker von Machärus, muß die Sendung des Täufers an Jeſus ſpäter fallen als alles das, was im erſten und dritten Kapitel des Johannesevangeliums über die Beziehungen zwiſchen beiden berichtet wird. Joh. 3, 24 wird ausdrücklich geſagt: *οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης.* Und wenn es ſich auch hier nur um einen Zuſatz von ſpäterer Hand handelt, aus dem Bedürfnis hervorgegangen, die Berichte der beiden erſten Evangelien und des letzten in eine gewiſſe Harmonie zu bringen, ſo würde man ja auch ohne dieſen Zuſatz den Matthäusbericht von der Sendung des Täufers zeitlich hinter Joh. 3 zu ſtellen haben, wo ausdrücklich von der öffentlichen Tätigkeit des Johannes berichtet wird.

Es iſt ganz begreiflich, wie man unter dieſer Vorausſetzung das ganze in Joh. 1 und 3 geſchilderte Verhältnis des Täufers zu Jeſus als geſchichtlich völlig unhaltbar beurteilt. Das iſt ohne weiteres klar, wenn man annehmen dürfte, in Matth. 11, 2 werde von dem keimenden Glauben des Täufers an Jeſus als den Meſſias berichtet. Dazu ſtimmt natürlich nicht, daß Johannes Jeſum 1, 15 als den nach ihm Kommenden bezeichnet, 1, 36 als *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*, 3, 29 als den *νυμφίος*. Die dogmatiſch noch höher greifenden Ausführungen wie die in 1, 29 f.; 3, 31 ff. brauche ich gar nicht einmal heranzuziehen. Nach meiner Überzeugung gehören ſie überhaupt nur dem Bearbeiter der johannei-

schen Grundschrift an. Nun ist freilich nachgewiesen, daß es unmöglich ist, im Zusammenhang der synoptischen Darstellung wie nach der Darstellung in der Täuferperikope, die Frage des Johannes als die erste Regung des Glaubens an Jesus als den Messias aufzufassen. Aber auch bei der von uns vertretenen Erklärung, nach der Johannes sich erkundigt, wie sich das Urteil des Volkes über Jesus zu seiner Überzeugung von Jesu Messianität verhalte, ist es unmöglich, die Äußerungen des Täufers über Jesus in Joh. 1 und 3 vor der Frage seiner Sendboten für geschichtlich zu halten. Denn alle diese haben zur Voraussetzung, daß Jesus einen derartigen Erfolg gehabt hat, daß schon dadurch der Beweis erbracht ist, daß Jesus etwas Größeres sei als der Täufer, nämlich der von ihm erwartete Messias. Joh. 1, 15 sagt der Täufer seinen Jüngern an dem Tage, wo Jesus in ihrer Mitte Wohnung genommen hat: „Dieses war der, von welchem ich sagte: der nach mir Gekommene ist mir zuvorgekommen, denn er war mehr denn ich.“ Und als später seine Jünger in Eifersucht sich über den wachsenden Einfluß Jesu dem Meister gegenüber äußerten, bezeichnete dieser Jesum als den Bräutigam, der die Braut in Besitz genommen habe, sich aber als den Freund des Bräutigams, der dessen Erfolgen neidlos zuschaue: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“; 3, 29 f. Solche Äußerungen sind geschichtlich unbegreiflich, wenn Johannes später auf die Kunde hin, daß das Volk Jesum als einen großen Propheten gepriesen habe, an ihn eine Botschaft geschickt hat mit der Anfrage: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“

Aber nun hat sich ja bei unserer Untersuchung der synoptischen Berichte herausgestellt, daß die Botschaft gar nicht von dem gefangenen Johannes ausgegangen ist, sondern von dem mitten in seiner Tätigkeit in Peräa stehenden. Dadurch wird die Frage nach dem Verhältnis der synoptischen Perikope zu Joh. 1 und 3 unter einen ganz neuen Gesichtspunkt gestellt. Anstatt sie chronologisch hinter Joh. 3 einzuordnen, wird man zu fragen haben, ob sie nicht vielmehr vor Joh. 1, 14 f. gehöre.

Wenn der Geschichtsbericht im 4. Evangelium 1, 6 auch mit dem Auftreten des Täufers beginnt, so dient die Bemerkung:

ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης, doch nicht wie in Matth. 3, Mark. 1, Luk. 3 als Einleitung zu einem Bericht über die Tätigkeit des Täufers, ſondern führt direkt hin auf das 1, 14 f. geſchilderte Ereignis: im Kreiſe der Johannesjünger zeltete Jeſus, und der Täufer wies auf ihn hin mit der Bemerkung, daß er derjenige ſei, von dem er ihnen ſchon früher geſagt hatte, daß der nach ihm Gekommene ihm zuvorgekommen ſei. 1, 14 f. führt alſo in eine Zeit, wo Jeſus bereits eine erfolgreiche Wirkſamkeit hinter ſich hatte. Das wird auch beſtätigt durch 1, 11 f.: Jeſus iſt zuerſt in ſeine Heimat und zu ſeinen Landsleuten gekommen; die aber haben ihn nicht aufgenommen. Aber andere ſind da geweſen — wo, wird nicht geſagt; wenn nicht in Galiläa, ſo doch wohl in Judäa —, die haben ihn aufgenommen und an ſeinen Namen geglaubt; ihnen hat er das Recht gegeben, Gottes Kinder zu heißen (vgl. Matth. 5, 9. 45; Luk. 6, 35). Alſo nach einer Zeit erfolgreicher Wirkſamkeit hat Jeſus den Johannes in Peräa beſucht, und bei dieſer Gelegenheit haben ſich die Täuferjünger an ihn angeſchloſſen, die ſpäter im Kreiſe ſeiner Begleiter und Mitarbeiter eine hervorragende Stellung einnahmen. Von dort ging er dann zum Paſſahfeſte nach Jeruſalem und ward ſeiner Wundertaten wegen von hoch und niedrig gefeiert; vgl. 2, 23; 3, 2.

Man braucht nur einmal das in ſeinen Hauptzügen unmißverſtändlich deutlich daliegende Bild aufgefaßt zu haben, um zu erkennen, daß die auf den erſten Blick vielleicht verwunderlich erſcheinende Annahme, daß die Täuferſendung an Jeſus chronologiſch vor Joh. 1, 14 f. gehöre, als das Natürlichſte von der Welt erſcheint. Sie gehört in die Zeit der beginnenden erfolgreichen Wirkſamkeit Jeſu, wo die Rede durch die Menge ging: „Ein großer Prophet iſt unter uns aufgeſtanden, und Gott hat ſein Volk heimgeſucht.“ Die Antwort, die Jeſus dem Täufer erteilte, in Verbindung mit der Kunde von ſeinem großen Erfolge bei dem Volke, iſt geradezu als der Anlaß zu ſeinem Zeugnis: „Der nach mir Kommende iſt mir zuvorgekommen, denn er war mehr denn ich“, zu betrachten.

Das 4. Evangelium ergänzt aber nicht bloß den ſynoptiſchen

Bericht von der Sendung des Täufers zu Jesus, indem es berichtet, wie sich jener infolge des kurzen ihm gewordenen Bescheides zu Jesus gestellt habe, sondern macht die Anfrage des Täufers psychologisch noch begreiflicher, als es auf dem Boden der synoptischen Überlieferung möglich ist. Hat Johannes bei der Taufe Jesu die Wunder erlebt, von der die Berichte bei Matthäus und Lukas erzählen, so wird es immerhin auffallend sein, daß ihm diese kein genügendes Zeugnis für Jesu Messianität sein konnten, so daß er nach einer Bestätigung derselben ausschaute, als die Kunde ihn erreichte, daß das Volk von Jesus nur als von einem großen Propheten, nicht aber als von dem Messias redete.

Bei Matthäus war die Erscheinung des Geistes und die Himmelsstimme auf den Täufer berechnet; bei Lukas, wo sich die Stimme an Jesu Adresse richtet, wenigstens die Taubenerscheinung, die besonders realistisch beschrieben wird. Anders liegt es im 4. Evangelium. Ich habe den Beweis geführt, daß hier zweimal über das Taufereignis berichtet wird: 1) 1, 31 f.; 2) 1, 33 f. Der zweite Bericht repräsentiert die ältere Überlieferung; in die jüngere ist beim Herabkommen des Geistes der synoptische Zug von der Taube aufgenommen worden, der als besonders fremdartig dadurch hervortritt, daß es vom Geiste heißt, er sei auf Jesum herabgekommen und auf ihm geblieben. Bei den Berichten fehlt die Himmelsstimme, die zu dem Zweck dieser Erzählung im 4. Evangelium besonders gut gepaßt hätte. Man darf darin einen Hinweis darauf sehen, daß die nach Lukas (und Markus) an Jesus sich richtende Himmelsbotschaft eben für ihn bestimmt war und so auch nur von ihm aufgenommen wurde. Dagegen ist Johannes in beiden Berichten des 4. Evangeliums ein Zeuge des auf Jesum herabkommenden Geistes gewesen, den er erkannte an den ekstatischen Wirkungen, die er auf den Täufling ausübte. Nach Joh. 1, 33 war dem Täufer in prophetischer Offenbarung kund geworden, daß derjenige der erwartete Messias sein werde, bei dem er sehen werde, wie der Geist auf ihn herabkommen und auf ihm bleiben werde. Ersteres konnte Johannes bei Jesu Taufe konstatieren; letzteres mußte er abwarten. Und wenn auch der Eindruck, daß Jesus der Erwählte

Gottes ſei, bei der Taufe ſehr ſtark ſein mochte, ſo bedurfte er doch nach der ihm gewordenen Offenbarung noch der Beſtätigung dadurch, daß der Geiſt nicht bloß einmal mächtig Jeſum ergriff, ſondern dauernd auf und bei ihm verblieb. Davon konnte Johannes kein Zeuge ſein, wenn Jeſus ſich nicht dauernd bei ihm aufhielt. Und daß er das nicht getan, berichten alle Evangelien. Damit war gegeben, daß der Täufer ſich weiter nach Jeſus umſehen mußte. Und als nun die Kunde zu ihm drang, daß das Volk in Jeſus einen Propheten ſah, war es nur begreiflich, daß er ſeine Jünger zu ihm ſchickte, um über ihn die Erkundigung einzuziehen, die ihm ſagen könnte, ob Jeſus in der Kraft des Geiſtes wirke (vgl. Luk. 4, 14) und ſomit den Beweis vollende, daß er der erwartete Meſſias ſei.

So zeigt die Grundſchrift des 4. Evangeliums für die ſynoptiſche Perikope von der Sendung des Täufers an Jeſus nicht bloß deren Folge, ſondern auch deren Anlaß. Weit entfernt davon, ein ungeſchichtliches, mit der ſynoptiſchen Überlieferung ſtreitendes Bild von den Beziehungen zwiſchen Jeſus und dem Täufer zu entwerfen, gibt ſie uns erſt die Möglichkeit, dieſe ganz zu durchſchauen.

3.

Über die Abfaſſung des Philipperbriefs des Paulus zu Epheſus.

Von

Lic. M. Albertz, Konviktsinſpektor in Halle.

Der Apoſtel Paulus iſt oftmals gefangen geweſen. Das bezeugt uns nicht nur die Apoſtelgeſchichte (16, 23; 21, 33 [vgl. 22, 30]; 23, 18. 35; 24, 27; 27 f.; 28, 30 f.); darauf deutet er

ſelbſt, wenn er in der großen Aufzählung ſeiner „Schwachheiten“, die er notgedrungen ſeinen Gegnern in Korinth vorhält, ſich rühmt, daß er oftmals Gefangenſchaften erduldet habe (2 Kor. 11, 23 ff., vgl. 6, 5). Und zwar redet er von ſolchen Gefangenſchaften noch vor den großen, die er am Ende ſeines Lebens in Cäſarea und in Rom erlitten hat. Ein Menſchenalter nach ſeinem Märtyrertode erinnert ſich die römiſche Gemeinde dankbar deſſen, daß er ſiebenmal Feſſeln getragen habe (1 Klem. 5, 6). Wir ſehen, daß es wirklich mehr Gefangenſchaften Pauli gegeben hat, als die bekannten zu Philippi, zu Cäſarea und zu Rom.

Es fragt ſich, ob die eine oder die andere noch ermittelt werden kann. Weiſt vielleicht die Apoſtelgeſchichte in ihrem Berichte Lücken auf, in denen eine ſolche mit einiger Wahrſcheinlichkeit Platz finden könnte? Da werden wir zunächſt auf die langjährige Tätigkeit des Paulus in Syrien und Cilicien verwieſen, aus der uns faſt nichts bekannt iſt. Aber eben weil wir auch ſonſt über dieſe Zeit kaum etwas wiſſen, fördert es unſere Erkenntnis in keiner Weiſe, wenn wir die müßige Vermutung ausſprechen, Paulus ſei in jener Zeit einmal oder mehrere Male gefangen geweſen. Weiterhin macht die Darſtellung der Apoſtelgeſchichte die Annahme einer irgendwie bedeutenderen Gefangenſchaft — von der erzählten zu Philippi abgeſehen — unwahrſcheinlich in ihrem ausführlichen Berichte über die Miſſion in Cypern und Südgalatien (13; 14), beſonders aber in den zum Teil auf Augenzeugenſchaft zurückgehenden Erzählungen über die erſte europäiſche Miſſion (16, 9—18, 17) und über die letzte Reiſe von Griechenland nach Jeruſalem (20, 3—21, 18). Somit bleibt der Bericht über die Ereigniſſe zwiſchen der erſten und letzten Wirkſamkeit des Paulus in Korinth übrig. In ihm tritt nie eine Spur von Augenzeugenſchaft hervor. Aus den Paulusbriefen, die in jener Zeit geſchrieben ſind, erhellt zur Genüge, wie die Apoſtelgeſchichte über vielerlei wichtige Dinge ſchweigt und nicht überall zuverläſſig orientiert iſt. Sind wir durch die eigenen Bemerkungen des Apoſtels gezwungen, neben der kurzen Haft in Philippi noch andere Gefangenſchaften als die zu Rom und zu Cäſarea anzunehmen, ſo ſehen wir uns mit unſerer Vermutung

vor allem auf diesen Abschnitt im Leben des Paulus verwiesen, über den die Apostelgeschichte nur lückenhaft und anekdotenhaft unterrichtet; er gruppiert sich wesentlich um die Wirksamkeit in Ephesus und von Ephesus aus.

Hat nun jene Vermutung irgendeinen Anhalt in der Darstellung des Lukas selbst? Die am lebendigsten erzählte Geschichte des Abschnitts, die vom Straßenauflauf der Silberschmiede von Ephesus 19, 23—40, setzt eine tiefgehende Erregung weiter Kreise des Heidentums gegen Paulus voraus, die wohl durch das Eingreifen des Stadtschreibers und dessen Hinweis auf das geordnete Gerichtsverfahren für den Augenblick besänftigt ward; doch läßt die Erzählung die Frage offen, ob die Silberschmiede hernach wirklich gegen Paulus Klage erhoben und im Prozesse gegen ihn recht erhalten haben. Ebenso setzen die Bemerkungen über die Art der Lehrtätigkeit des Apostels — Paulus lehrt hier in einem öffentlichen Hörsaal 19, 9. 10 — und über die Verbrennung der Zauberbücher 19, 19 eine Wirkung auf das große Publikum voraus, die eine starke Reaktion hervorzurufen geeignet war.

Deutet dies auf eine stärkere Gegenbewegung der heidnischen Bevölkerung gegen die Arbeit des Apostels, so enthält der Bericht zugleich auch Spuren davon, daß die Juden gegen ihn eine Hetze zu veranstalten versuchten. Freilich ist es fraglich, ob die Intervention des Juden Alexander bei dem Auflauf der Silberarbeiter 19, 33 diesen Zweck hatte. Allein die in den Wirabschnitt eingebettete Rede Pauli an die Ältesten der ephesinischen Gemeinde zu Milet weiß von sehr erheblichen Bedrängnissen, die ihm in Ephesus aus den Nachstellungen der dortigen Juden erwuchsen 20, 18 f.; und wie kräftig dem Verfasser der Apostelgeschichte der Haß gerade dieser Juden erschienen ist, zeigt sich darin, daß er diese für die Urheber des Straßenauflaufs in Jerusalem hält, der dem Paulus fast das Leben gekostet hätte 21, 27—30. Und aus den Wirabschnitten selbst entnehmen wir, daß die Juden in der letzten Zeit der großen Mission des Paulus ihm auch anderen Ortes auflauerten 20, 3.

Somit sind nach der Apostelgeschichte sowohl von jüdischer wie von heidnischer Seite die Bedingungen gegeben, unter denen der

Wunsch, den Paulus durch eine Gefangenschaft oder ein ähnliches Mittel oder gar durch ein Todesurteil unschädlich zu machen, aufsteigen mochte. Daß die Behörden solchen Wünschen gegenüber stets den Apostel hätten in Schutz nehmen müssen, ist um so weniger anzunehmen, als die Predigt des Paulus tatsächlich auf den Handel und damit auf die Macht der Stadt einen verderblichen Einfluß zu gewinnen drohte. Daher darf die Frage nach einer oder mehreren ephesinischen Gefangenschaften aufgeworfen werden.

Die Erörterung dieser Frage ist keineswegs belanglos. Es ist in der theologischen Literatur Brauch, die Briefe des Paulus, die aus einer Gefangenschaft stammen, unter dem gemeinsamen Namen von Gefangenschaftsbriefen zusammenzufassen und ihre Entstehungsverhältnisse in engem Zusammenhange zu prüfen. Dabei wird gewiß auch die Frage erörtert, aus welcher von den Gefangenschaften des Paulus jene Briefe stammen könnten. Allein soweit ich sehe, heißt die Alternative, da die Haft in Philippi ihrer Kürze wegen hier nicht in Betracht kommt, fast ausschließlich: Cäsarea oder Rom? Diese Fragestellung muß berichtigt werden. Es gilt auch die Eventualität einer anderen Gefangenschaft, speziell einer in Ephesus zu erwägen. Die Pflicht der Revision der bisherigen Fragestellung — durch 2 Kor. 11, 23. 6, 5 ohnehin nahegelegt — wird um so dringlicher, als die Diskussion über die Entstehungsverhältnisse der Gefangenschaftsbriefe immer noch nicht zu einem die Tatsachen ganz würdigenden und allen kritischen Forschern einleuchtenden Ergebnis gekommen ist.

Soviel ich sehe, ist H. Lisco der erste Forscher gewesen, der die ephesinische Gefangenschaft für die literarkritische Erörterung in ausführlicher Darlegung herangezogen hat [1]). Allein seine Arbeit hat kaum Beachtung gefunden. Das Argument, mit dem man ihn schnell und treffend abfertigen konnte, war vor allem dies, daß die gleichzeitige Abfassung der verschiedenen Paulusbriefe aus derselben ephesinischen Zeit, wie sie Lisco beweisen zu können

1) „Vincula sanctorum". Berlin 1900. Lisco berichtet selbst über seine angeblichen und wirklichen Vorgänger S. 2, 18 f.

glaubte, in jeder Beziehung unmöglich erschien [1]). Erst Adolf Deißmann hat kürzlich die Frage neu angeregt [2]), übrigens auch festgestellt, daß er schon vor dem Erscheinen des Liscoschen Buches die ephesinische Hypothese vorgetragen hat [3]).

Zweifellos hat Lisco mit seinen scharfsinnigen Untersuchungen ein Problem gestellt, an dem man nicht achtlos vorübergehen darf, wenn man die Entstehung der Gefangenschaftsbriefe historisch verstehen will. Allein er hat sich selbst um die Wirkungsfähigkeit seiner Argumente gebracht. Sein Buch trägt alle Fehler einer einseitig literarkritischen Methode, die überall nach Abhängigkeiten und nach literarischen Tendenzen fragt und, wenn möglich, alles literarisch zu erklären sucht [4]). Da nun aber der wollende Mensch, auch gerade wenn er wirkliche Briefe schreibt wie Paulus, auf dem Papier voller Widersprüche ist, so wird seine literarische Hinterlassenschaft mit scharfem Messer seziert; so zerfällt z. B. der an Stimmungen so kontrastreiche 2. Korintherbrief in wenigstens 3 Briefe, A B C. Wenn der Philipperbrief diesem Schicksal entgeht, so beruht das nur darauf, daß der Stimmungswechsel, der in ihm vorliegt, weggedeutet und dieser intimen Aussprache allen Ernstes eine höchst kunstvolle Disposition angedichtet wird [5]). Das Werkzeug einer solchen Behandlung des Stoffes ist ein luxurierender Scharfsinn, der gewiß in einer Reihe Detailuntersuchungen sich in glänzendem Lichte zeigt, aber doch auch häufig die methodische Kritik vermissen läßt, die die Grade der Wahrscheinlichkeit sorgfältig unterscheidet und gegen die eigenen Thesen ebenso kritisch ist wie gegen die fremden. So beruhen seine sämtlichen Darlegungen über die Anklage der ephesinischen Juden gegen Paulus wegen Hierosylie auf nicht beweisbaren Vermutungen; und doch

---

1) Z. B. E. Haupt, Einleitung in die Gefangenschaftsbriefe im Meyerschen Kommentar [7], 1902, S. 82, Anm.

2) „Licht vom Osten", Tübingen 1908, [1] S. 165 f.; [2] S. 171 f.

3) Ebenda [2] S. 171, Anm. 1.

4) So sucht er bei sämtlichen Paulusbriefen nach literarischen Vorlagen, auf die sich Paulus stützen soll (z. B. S. 153 f.), speziell im Philipperbrief ist es außer dem Brief der Philipper ein judaistisches Pamphlet S. 20 ff.

5) S. 51 f. Ähnlich betr. Kol. S. 74 f. und Eph. S. 110 f.

bilden sie bei ihm die Grundlage, auf der er baut [1]). Charakteristisch für die Art, wie die Kombinationen des Verfassers in die Texte hineingelesen werden, ist es etwa, wenn die Demetriusgeschichte Pauli Prozeß und Freisprechung an allen möglichen Stellen voraussetzen soll [2]), wenn die eigentliche praktische Abzweckung des Philipperbriefs in Ermahnungen und Belehrungen über das Liebeswerk der Kollekte gesucht wird [3]), das im Grunde nirgends erwähnt wird, wenn der Philipperbrief [4]) und der Eingang des 2. Korintherbriefs [5]) voller Anspielungen auf die Kombinationen sein sollen, die der Verfasser über den Tierkampf des Paulus zu Ephesus vielfach nur auf Grund des Berichtes der Theklaakten über den Tierkampf der Thekla gemacht hat [6]). Dazu kommt, daß Lisco, um allerlei kleine, scharfsinnig erkannte Differenzen aufzulösen, die großen Verschiedenheiten der Paulusbriefe nicht ausreichend würdigt und daher ohne Bedenken alle Gefangenschafts- [7]) und einen Teil der Pastoralbriefe [8]) in einem Zeitraum von einigen Wochen an demselben Ort, in derselben Not entstanden sein läßt [9]). Vollends bodenlos ist schließlich der Versuch Liscos, auf das nach seiner höchst zweifelhaften Vermutung Rom genannte Hafengebiet von Ephesus das meiste, was uns von den Schriften und Nachrichten der Christengemeinde zu Rom bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts bekannt ist, zu übertragen und dann die von dem ephesinischen in das römische Rom um jene Zeit übersiedelnden Priester das Papsttum gründen zu lassen [10]).

So ist meines Erachtens Lisco per veritatem ad errorem gelangt. Aber auch Deißmann scheint seiner Entdeckung eine Tragweite zu geben, die die Richtigkeit seiner These gefährdet. Soweit ich sehe, wirft die ephesinische Hypothese gesicherten Ertrag nur für die Entstehung des Briefes ab, dessen Herleitung aus Ephesus Deißmann offenbar nicht so sicher erscheint, wie die von Kol., Eph., Philem., nämlich für den Philipperbrief. Daher beschränkt sich die Dar-

1) S. 2ff. 2) S. 8ff. 3) S. 42ff. 4) S. 124ff.
5) S. 115ff. 6) S. 112—145. 7) S. 20—111. 8) S. 127ff.
9) Die Zuversicht Liscos zu seiner eigenen Chronologie S. 15f. 135f. 146ff. ist beneidenswert.
10) „Roma Peregrina", Berlin 1901.

legung im folgenden auf die Frage, ob dieſer Brief in einer Gefangenſchaft des Paulus zu Epheſus verfaßt iſt. Auf die anderen Briefe gehe ich nur ſo weit ein, als dies für die Erörterung dieſer Frage von Belang iſt.

Die nachfolgenden Unterſuchungen ſind niedergeſchrieben worden, ehe mir die Darlegungen von Lisco bekannt geworden waren. Durch ſie fand ich nachträglich eine Reihe von meinen Beobachtungen beſtätigt [1]). Dagegen gab mir der kritiſche Vergleich der Liscoſchen Ergebniſſe mit den meinen keinen Anlaß, die letzteren aufzugeben oder abzuändern. Ich habe deshalb gemeint, meine Studie ganz in ihrer alten Form belaſſen zu ſollen. Auf eine durchgehende Polemik gegen Lisco habe ich verzichtet: unſer Hauptunterſchied liegt in der verſchiedenartigen methodiſchen Schulung; deren Wert aber zeigt am beſten die ſchlichte poſitive Darlegung.

1.

Um eine geſicherte Grundlage für unſere Unterſuchung zu gewinnen, vergegenwärtigen wir uns zunächſt die Nachrichten, die wir über die Leiden des Paulus in Epheſus von ihm ſelbſt beſitzen. Der erſte urkundliche Zeuge für die Gemeinde des Paulus in Epheſus iſt der erſte Brief an die Korinther, der von hier aus geſchrieben iſt (16, 8). Paulus ſieht bereits hier auf ſchwere Zeiten zurück. Er ſagt von ſich, daß er jede Stunde Gefahr laufe, daß er Tag um Tag ſterbe 15, 30 ff. Er erinnert ſich und ſeine Korinther an ein für unſere Kenntnis einzig daſtehendes Ereignis, das ihm in Epheſus widerfahren ſei. Er hat

1) Die Übereinſtimmung zwiſchen Lisco und mir beſchränkt ſich charakteriſtiſcherweiſe im weſentlichen auf einige wichtige Momente äußerer Natur, nämlich in betreff der Geldſendungen der Philipper, der Sendung des Epaphras (Lisco, S. 26 ff.) und der Reiſepläne des Apoſtels (37 ff.). Zu ähnlichen Reſultaten ſind wir auf Grund von Ausführungen Mommſens in bezug auf das praetorium (31 ff.) und auf Grund der Inſchriften in bezug auf die *οἰκία τοῦ Καίσαρος* gekommen (40 f. — Ähnliches deutet auch Deißmann a. a. O. an). Aber da ich Liscos Geſamtauffaſſung vom Zweck des Philipperbriefs und ſeine Ausführungen über Pauli Gegner für irrig halte und mit unſicheren Kombinationen möglichſt zurückhalte, habe ich keine Ausführung von Lisco mir ganz aneignen können.

dort mit den wilden Tieren kämpfen müssen. Es geht schwer an, diesen Tierkampf bildlich aufzufassen. Man wüßte nicht recht, was er dann bedeuten sollte [1]). Anscheinend ist Paulus wirklich mit Tieren in Kampf gewesen, nicht mit solchen auf zufälliger Wanderung, was hätten die mit der Großstadt Ephesus zu schaffen! sondern mit den Tieren der Arena; und darauf weist auch der übliche bestimmte Sprachgebrauch, dem Paulus hier folgt [2]). Ist dies aber ein tatsächliches Ereignis, so beweist es zunächst die Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung. Denn soviel auch die Apostelgeschichte von Ephesus zu sagen weiß, diese einzigartige Geschichte ist ihr unbekannt [3]). Paulus ist also in Ephesus von einem heidnischen Richter, sei es als Aufrührer, sei es als einer, der eines Religionsverbrechens überführt worden ist, zur Tötung durch einen Kampf mit wilden Tieren verurteilt worden. Ganz wider Erwarten ist er dann doch mit dem Leben davongekommen; ob er nun vor der Exekution der Strafe, oder weil die Tiere versagten, begnadigt worden ist [4]), mag dahingestellt bleiben [5]). Aber auch wenn man den Tierkampf bildlich faßt, hat Paulus schon am Anfang seiner ephesinischen Tätigkeit Leiden in einem Maße zu überstehen gehabt, wie sie uns aus seinen Briefen weder von seiner galatischen noch von seiner makedonisch-achaischen Wirksamkeit bekannt

1) Ign. ad Rom. 5, 1 scheint mir deshalb nichts dagegen zu beweisen, weil hier das Bild als Bild erläutert wird.

2) Vgl. auch 4, 9: *ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.*

3) Vgl. dagegen den legendarischen Bericht über diesen Tierkampf und eine ihm vorausgehende Gefangenschaft des Paulus, der uns in dem Exzerpt des Nicephorus Kallisti (H. e. II, 25, MSG. 145, 822) überliefert ist, aber schon von Hippolyt (Danielkommentar III, 29, 4) vorausgesetzt ist.

4) Die Begnadigung ist deshalb anzunehmen, weil Paulus hernach im Besitze des römischen Bürgerrechts erscheint, das einem ad bestias verurteilten Delinquenten entzogen zu werden pflegte.

5) Lisco dagegen entwirft sich mit Hilfe der Notiz des Nicephorus und anderer Notizen der Paulusakten ein genaues Bild von dem Tierkampf. Um die Legende zu retten, die Tierkampf und Gefangenschaft eng verbindet, läßt er 1 Kor. 15 erst etwa um die Zeit der Abfassung von 2 Kor. von Makedonien aus nach Athen gerichtet sein! S. 136 ff.

ſind. Das Ereignis liegt zur Zeit der Abfaſſung des erſten Korintherbriefes offenbar ſchon eine Weile zurück. Denn Paulus berichtet das Ereignis nicht, ſondern benutzt nur die Erinnerung daran zum Beweiſe deſſen, was er darlegen will. Auch die Korinther haben offenbar von dieſem Ereignis längſt Kunde erhalten. Übrigens iſt nun auch in dem Momente, da Paulus den Brief ſchreibt, ſeine äußere Lage durchaus nicht geſichert. Noch ſtündlich ſchwebt er in Todesgefahr. Auch jetzt noch berichtet er von vielen Widerſachern in Epheſus. Aber an einem Punkte weiß er auch ſehr Erfreuliches zu berichten. Die Miſſionstätigkeit, die bisher offenbar wenig ertragreich war, iſt jetzt ſo ſehr vom Erfolge begleitet, daß ſie ſein Bleiben in Epheſus unbedingt erfordert. Etwa bis Pfingſten hofft er das Werk ſo weit gefördert zu haben, daß er mit gutem Gewiſſen Epheſus verlaſſen kann. Denn es iſt ihm jetzt die Tür zu einer wirkſamen Miſſion weit geöffnet 16, 8—9. Und dieſe Tätigkeit beſchränkt ſich nicht auf Epheſus, ſondern hat auch ſonſt hin und her in der Provinz Aſien Erfolge gezeitigt: eine Reihe von Gemeinden ſind entſtanden 16, 19.

Ein weſentlich anderes Bild zeigt der 2. Korintherbrief. Noch vor einiger Zeit hatte es in Epheſus anſcheinend um den Fortgang der pauliniſchen Miſſion gut geſtanden. Denn Paulus hatte in offenbar ruhigen Zeiten den Titus von Epheſus aus nach Korinth geſandt. Immerhin darf man vielleicht mit Weizſäcker aus 2 Kor. 1, 11 ſchließen, daß auch Titus ſchon den Korinthern wegen beſonders drohender Gefahr die Chriſtenpflicht der Fürbitte beſonders ans Herz gelegt hat. Paulus ſteht bei der Abfaſſung des Briefes noch völlig unter dem Eindruck einer gewaltigen Kataſtrophe. Freilich liegt zwiſchen dieſen Ereigniſſen in Epheſus und der Abfaſſung des Briefes ſchon eine gewiſſe Zeit: Paulus iſt von Epheſus nach Troas gegangen, und hat dort eine kurze erfolgreiche Miſſionstätigkeit ausgeübt (2, 12). Dann iſt er von dort dem Titus entgegen nach Makedonien gezogen, von wo aus offenbar der Brief geſchrieben iſt. Aber wenn nun auch die Ereigniſſe in Epheſus nicht mehr in der allerjüngſten Vergangenheit liegen, ſo iſt doch die Stimmung des Paulus über ſie auch jetzt noch im tiefſten Grunde bewegt. Im Gegenſatz zu ſeiner ſonſtigen

Gepflogenheit beginnt er den Brief nicht mit dem Dank gegen Gott für die Gemeinde, an die der Brief gerichtet ist, sondern mit dem Lobpreis Gottes für seine gnädige Behütung in besonderem Leide. Wie gewaltig dieses Leid gewesen sein muß, läßt sich daraus ermessen, daß Paulus, der doch auch sonst in reichem Maße das Leiden Christi litt, nur hier so unter der Gewalt der Leidensnot steht. Man vergleiche etwa mit dem Eingang des 2. Korintherbriefes die wortkarge Bemerkung des ersten Briefes über den Tierkampf in Ephesus. Paulus macht denn auch wirklich diesmal einen Versuch zu erzählen, was ihn für eine große Trübsal in Asien getroffen hat (1, 8—11). Er, und offenbar auch eine Reihe von Genossen seiner Leiden, sind weit über die Kraft hinaus beschwert worden, so sehr, daß sie sogar am Leben verzweifelten. Paulus sagt: Wir haben uns selbst bei uns selbst das Todesurteil gesprochen. Es ist so weit mit ihm gekommen, daß jede Spur eigener Tätigkeit und des Vertrauens auf die eigene Kraft vor der Gewalt der Ereignisse, oder vielmehr vor der Kraft Gottes hat dahinschwinden müssen. Aber das Vertrauen auf den Gott, der die Toten erweckt, hat den Apostel nicht getäuscht. Er ist auch aus dieser ganz besonderen Todesgefahr, gleichsam aus dem Rachen des Todes selbst, errettet worden. Diese Bemerkungen erschöpfen freilich bereits den Bericht des Paulus [1]). Die Vorgänge in Korinth und in Makedonien, besonders die überaus erfreulichen Nachrichten, die Titus dem Apostel bringt, die Gedanken von der Rechtfertigung seiner selbst und der Friedensstiftung in der Gemeinde, lenken den Apostel von dem Bericht über die ephesinischen Vorgänge ab. Doch wird man es auf die Erfahrungen, die Paulus in den letzten Monaten gemacht hat, zurückführen dürfen, wenn uns aus keinem seiner Briefe so stark wie aus dem 2. Korintherbriefe die Leidensgestalt des Apostels entgegentritt. Daß Paulus jene ergreifenden Schilderungen von den Leiden seines Berufes in dem Maße nur hier uns hinterlassen hat: *ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι, διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, κατα-*

1) Lisco ließt freilich in diesen Bericht auch die Gefangenschaft S. 6 und den Tierkampf S. 115 ff. des Paulus hinein.

βαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι, πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες (4, 8—10). *ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι, ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες* (6,9—10) — das alles beruht auf den Erfahrungen und Eindrücken der letzten Zeit. Damit ſtimmt zuſammen, daß die Eſchatologie des Paulus eine Verſchiebung erlitten hat. Die Hoffnung, daß er die Paruſie des Herrn auf Erden erleben würde, iſt durch die Todeserfahrungen zurückgedrängt. Er freut ſich der Heimat bei dem Herrn, auf die ſeine Sehnſucht gerichtet iſt (5, 8. 9). Aus dem allen geht hervor, daß es Ereigniſſe von beſonderer Gewalt geweſen ſein müſſen, die auf Paulus einen ſo tiefgehenden Eindruck gemacht haben. Sie haben ihn veranlaßt, Epheſus früher, als beabſichtigt war, zu verlaſſen. Welcher Art dieſe Begebenheiten geweſen ſind, iſt uns nicht mehr hinreichend deutlich. Die Analogie jenes früheren Ereigniſſes des Tierkampfs könnte darauf führen, daß die heidniſche Behörde diesmal noch ſtrenger gegen ihn einſchritt, als jenes erſte Mal. Weizſäcker vermutet „daß es diesmal nicht zur Klage, zu Prozeß und Urteil kam, daß es vielmehr der Haß der Bevölkerung war, der ihn bedroht und verfolgt hat". Er begründet dieſe Annahme mit der allgemeinen Faſſung ſeiner Worte über die Todesgefahr [1]). Dem darf entgegengehalten werden, daß Paulus ſelbſt (1, 9) die Bemerkung macht: *αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐσχήκαμεν.* Dieſe Stelle kann auch ſo erklärt werden, daß ihm tatſächlich das Todesurteil geſprochen worden iſt, und daß auch er ſelbſt ſich das Todesurteil geſprochen hat, d. h. daß er die glückliche Wendung im Prozeß nicht mehr für möglich gehalten hat. Jedenfalls iſt ſo viel deutlich: eine Zeit beſonderen Leides liegt hinter dem ſonſt ſchon ſo leidbeſchwerten Apoſtel, als er von Makedonien aus den 2. Korintherbrief abſendet.

Die wichtigſte Nachricht aber enthält für unſeren Zweck das Schlußkapitel des Römerbriefs [2]). Behält die Hypotheſe, wonach

1) „Das apoſtoliſche Zeitalter" [3] S. 327.

2) Der Nachweis von K. Erbes, das Kap. ſei von Puteoli aus nach Rom gerichtet („Zeitſchr. f. neuteſt. Wiſſ." 1909, S. 128 ff.) hat mich nicht überzeugt.

das Kapitel ein Empfehlungsschreiben des Paulus an die Gemeinde in Ephesus ist, recht, so haben wir in diesem Briefe den Beweis für eine Gefangenschaft des Apostels in Ephesus. Denn es ist die natürlichste Annahme, daß die Gefangenschaft, in der die der Gemeinde zu Ephesus zugehörigen Apostel Andronikus und Junias vor einiger Zeit mit Paulus zusammen geschmachtet haben (16, 7), eben in Ephesus zu lokalisieren ist. In Ephesus ist — wahrscheinlich doch im engsten Zusammenhange mit diesem Ereignis — auch das Ehepaar Aquila und Priska für Paulus eingetreten; sie haben, wie der Apostel dankend hervorhebt, „ihren Hals für sein Leben hingelegt", d. h. offenbar (vgl. Deißmann, Licht vom Osten [1], S. 80 f.), ihr Leben für das seine aufs Spiel gesetzt (16, 4). Aber auch wenn — was mir vor allem an V. 17 ff. zu scheitern scheint — Röm. 16 einen integrierenden Bestandteil des Römerbriefes bilden sollte, so bliebe es wahrscheinlich, die Gefangenschaft nach Ephesus zu setzen. Denn zwischen diesem Ereignis und der Abfassung des Briefes, der auch im Falle der ephesinischen Adresse wegen 16, 1 und auf Grund literargeschichtlicher Erwägungen (Deißmann, S. 163 f.) in Korinth etwa gleichzeitig mit dem Römerbrief verfaßt sein muß, kann nur eine relativ kurze Zeit verflossen sein. Nun ist aber weder auf der Reise von Makedonien nach Korinth, noch bei dem Aufenthalte des Paulus in Makedonien und vorher in Troas (2 Kor. 2, 12. 13) eine Gefangenschaft des Apostels gemeinsam mit Andronikus und Junias unterzubringen. Dann aber sehen wir uns von selbst auf Ephesus verwiesen, wo Paulus ja eine lange und, wie wir gesehen haben, auch vielfach von besonderen Gefahren begleitete Wirksamkeit ausgeübt hat. Und wenn auch Aquila und Priska nach der Apostelgeschichte außer in Ephesus auch in Korinth und Rom gewohnt haben mögen, so weist doch die opferwillige Tat des Ehepaars Röm. 16, 4 nur nach Ephesus. Denn durch die Tatsache, daß der Römerbrief von Korinth aus geschrieben ist, wird Korinth, und durch die Beobachtung, daß Paulus bisher nicht in Rom gewesen ist, auch Rom als Ort für die betreffende Tat ausgeschlossen, und nur Ephesus bleibt übrig. Hier, wo den Apostel die Leiden in einer Stärke erfaßt haben, daß er fast

am Leben verzweifelt, ist er demnach auch eine Weile gefangen gewesen, aber dann — vielleicht infolge der Opfertat von Aquila und Priska — zusammen mit seinen Gefährten freigekommen. Diese Annahme wird dadurch nicht erschüttert, daß der 2. Korintherbrief von dieser Gefangenschaft nichts erzählt: denn wie kleinlich war offenbar die Art der Gefangenschaft als solcher gegenüber der die Seele des Apostels im tiefsten erregenden Todesgefahr, von der Paulus andeutend schreibt! Zumal wenn diese Todesgefahr, wie wir vermutet haben, einen Prozeß bedeutet, dessen ungünstigen Ausgang Paulus selbst erwartet hatte, trat die Gefangenschaft in der Erinnerung naturgemäß hinter dieser bewegenden Tatsache zurück.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist demnach: Paulus hat nach unserer Kenntnis in keiner einzigen Stadt solche äußeren Schwierigkeiten zu erleiden gehabt wie in Ephesus; er ist wenigstens zweimal dem Tode ganz nahe gewesen. Zu den Nöten, die dem Paulus dort wohl am Ende seiner ephesinischen Zeit zugestoßen sind, gehört auch eine Gefangenschaft, die er mit den beiden Aposteln Andronikus und Junias teilen mußte, und die ihm noch Monate später in Korinth der Erinnerung wert erschien [1]).

2.

Es fragt sich nun, ob der Philipperbrief aus dieser ephesinischen Gefangenschaft des Paulus herzuleiten ist.

Zu den wenigen fast allgemein anerkannten Ergebnissen der neutestamentlichen Literarkritik gehört die Erkenntnis, daß der

---

1) Abgesehen von den Bemerkungen des Paulus und der Apostelgeschichte gibt es keine verläßlichen Nachrichten über den Aufenthalt des Apostels in Ephesus. Immerhin mag notiert werden, daß die Paulusakten nach dem genannten Exzerpt (S. 558, Anm. 3) von einer Gefangenschaft des Paulus in Ephesus erzählen, bei der die vornehmen Ephesierinnen Eubula und Artemilla ihn des Nachts besuchen. Ferner sei bemerkt, daß heute noch ein Turm der einstigen Stadtbefestigung „Gefängnis des Paulus" genannt wird (vgl. die Abbildungen in den von dem k. k. österreichischen archäologischen Institut in Wien herausgegebenen „Forschungen in Ephesos", Band I, Wien 1906, S. 18. 19). — Die Fragen, ob die Kläger gegen Paulus Juden oder Heiden gewesen sind, was der Inhalt der Klage gegen Paulus gewesen ist, worin im einzelnen die große Lebensgefahr bestanden hat, die der Eingang des 2. Korintherbriefs

Philipperbrief von Rom aus gegen Ende der (ersten) Gefangenschaft des Paulus verfaßt worden sei. In der Tat, solange man von der Alternative: Rom oder Cäsarea ausgeht, wird man Rom den Vorzug geben müssen. Allein es fragt sich, ob die römische Hypothese dem Briefe ganz gerecht wird.

Es ist eine anerkannte Beobachtung, daß der Philipperbrief in der Formung seines Stiles den älteren Briefen des Apostels viel näher steht, als den anderen Gefangenschaftsbriefen. Diese Erkenntnis hat auf einen so konservativen und alles besonnen abwägenden Exegeten wie Erich Haupt einen so starken Eindruck gemacht, daß er ohne weiteres Epheser- und Kolosserbrief für unecht erklären will, wenn sie mit dem Philipperbrief ungefähr dieselben Entstehungsverhältnisse (d. h. bei ihm die Abfassung in Rom) teilen müssen. Er entgeht dieser Schwierigkeit dadurch, daß er die anderen Gefangenschaftsbriefe nach Cäsarea verlegt und die Stildifferenz durch die eigentümlichen Erfahrungen des Apostels daselbst psychologisch zu fundieren versucht. Aber auch seiner Hypothese muß die Frage entgegengehalten werden: Ist es wahrscheinlich, daß ein Schriftsteller eine Reihe von Jahren im wesentlichen einen originell gefärbten Stil schreibt, wie er uns in den Briefen vom 1. Thess. bis zum Römerbrief vorliegt, daß er dann seinen Stil in der Weise weiter entwickelt, wie er in Eph., Kol. und Philem. erscheint, — und daß er nach dieser Stilepisode wieder zu seiner ersten Stilart zurückkehrt? Gewiß ist es selbstverständlich, daß der Mensch seinen Stil fortwährend umbildet; und gerade einen Mann wie Paulus wird kein Kundiger in ein enges Stilschema pressen wollen. Allein in diesem Falle handelt es sich nicht um eine Weiterbildung, sondern um eine Rückbildung. Man kann beobachten, wie der „neue Stil" im Briefe an Philemon soeben neben den Ausdrucksformen der älteren Briefe sich bemerklich macht, wie er im Kolosserbrief schon fast zur Herrschaft

---

voraussetzt, wie sich der Straßenauflauf des Demetrius und seiner Leute chronologisch und kausal zu der Gefangenschaft des Paulus verhalten, sind meines Erachtens schlechterdings nicht zu entscheiden, und die vielfachen Bemühungen Liscos um Aufhellung dieser Fragen stützen sich lediglich auf scharfsinnige und phantasievolle Kombinationen und legendarische Notizen.

gekommen und wie er im Epheſerbrief in ſeinen eigentümlichſten Formen weitergebildet iſt. Aber gerade dieſer ſtetigen Entwicklung gegenüber iſt der Rückfall, den der Philipperbrief dann darſtellt, recht befremdlich. Er wird noch befremdlicher, wenn man, der üblichen Anſchauung folgend, alle Gefangenſchaftsbriefe nach Rom ſetzt und ſomit ſich ſelbſt der Möglichkeit beraubt, die Tatſache der „Stilepiſode" irgendwie aus einer erheblichen Veränderung der Lage des Apoſtels zu erklären. Dieſes Bedenken ließe ſich freilich ſtark einſchränken, wenn man den Philipperbrief an den Anfang, die anderen Briefe dagegen mehr an das Ende der römiſchen Zeit ſetzen könnte. Allein die letztere Annahme iſt ohne weiteres hinfällig, wenn der Brief nach Ablauf der 2 Jahre von Apg. 28, 30 f. verfaßt iſt. Aber auch wenn dieſe Erklärung zurückgewieſen wird, iſt der terminus a quo für die Abfaſſung des Philipperbriefes nicht in die erſte römiſche Zeit zu ſetzen. Denn die Philipper haben nicht nur ſchon Kunde von der Gefangenſchaft des Paulus; ſie haben darauf eine Sammlung für ihn veranſtaltet. Epaphroditus hat ihren Ertrag nach Rom gebracht. Er iſt dort dann längere Zeit krank geweſen. Auch davon haben ſie bereits erfahren. Alle dieſe Vorgänge fordern wenigſtens Monate zu ihrer Erledigung. Entſprechend hat es gewiß einiger Zeit bedurft, ehe die Gemeinde in Rom die Stellung zu Paulus einnahm, die er 1, 14 ff. ſchildert. Somit könnte höchſtens ein Zeitraum von etwa 1½ Jahren zwiſchen der Abfaſſung des Phil. und der der anderen Briefe liegen. Allein iſt es innerlich wahrſcheinlich, daß ein Mann, der von dem Augenblick ab, da er uns literariſch bekannt iſt, Jahrzehnte hindurch im weſentlichen denſelben Stil ſchreibt unter den verſchiedenartigſten äußeren und inneren Verhältniſſen, plötzlich in den letzten 1½ Jahren ſeines Lebens einen weſentlich anderen Stil bildet, ohne daß in dieſer Zeit von außen oder innen irgendwelche nachweisbaren Motive zu dieſem Wechſel an ihn herangekommen ſind?

Alle dieſe Fragen erledigen ſich von ſelbſt, wenn der Philipperbrief auch chronologiſch nahe an die älteren Briefe herangerückt wird. Dann wird nicht nur dem Apoſtel die Zumutung erſpart, daß er ſeinen Stil nach einer ſchwer begreiflichen Epiſode, in der

er anders schrieb, wieder auf seinen alten Stand gebracht habe. Es bietet sich dann auch leicht die Möglichkeit, den Wechsel des Stils aus einem Wechsel der äußeren Lage und der inneren Stimmung begreiflich zu machen. Die mehrere Jahre umfassende Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea und Rom ist das Ereignis, das, wie überhaupt für sein Leben, so auch für seinen Stil epochemachend gewesen sein wird. Die totale Umwandlung seiner Lebensweise — der Mann mit dem verzehrenden Eifer wird zur Untätigkeit verurteilt — hat die vorstürmende, sich überstürzende Ausdrucksform, die ihm eigen war, schleppend und schwer gemacht. In diese Zeit fügt sich der Philipperbrief nicht. Er paßt nur in eine Gefangenschaft, die in die Zeit seiner Aktivität hineingehört. So veranlaßt uns die Beobachtung des Stils, für den Philipperbrief eine solche Gefangenschaft als Abfassungsort zu postulieren, wie sie uns etwa in der ephesinischen entgegentritt.

3.

Es fragt sich nun zunächst, ob die Geschichte der Gemeinde zu Philippi unter der Voraussetzung der ephesinischen Abfassung verständlicher wird, als unter der der römischen. Bekanntlich ist der Brief ein Dankschreiben für eine Geldsendung, die die Gemeinde dem Apostel durch Epaphroditus hat überbringen lassen. Gelegentlich dieses Dankes erinnert Paulus nun zunächst an frühere Geldsendungen, die er bald nach Beginn der makedonischen Mission von den Philippern empfangen habe. Er gedenkt wiederholter Sendungen, die er bereits in Thessalonich von ihnen erhalten habe 4, 15. 16. Ja er betont, die Gemeinde der Philipper habe schon in jenen Anfangszeiten mit dem Apostel in dem Wechselverhältnis von Geben und Nehmen gestanden (4, 15). Dann sind sie freilich eine Zeitlang in ungünstiger pekuniärer Lage gewesen, aber nun haben sie sich so weit erholt, daß sie ihrer Fürsorge für ihn auch tätigen Ausdruck geben können (4, 10) [1]). — Man hat in diesen Bemerkungen einen „dankloſen Dank" gefunden. Das ist gewiß eine irrige Annahme. Aber bei der Hypothese der römischen Ab-

1) Vielleicht sogar in einer doppelten Gabe? So Lisco, S. 29 wegen des καὶ 4, 16.

fassung bekommt sie einen Schein des Rechts. Denn wenn Paulus die Gemeinde an eine Geldsendung erinnert, die sie ihm vor etwa 10 Jahren geschenkt habe, so klingt die Bemerkung unwillkürlich etwas vorwurfsvoll, und das ἤδη ποτέ erhält den Unterton: endlich habt ihr für mich wieder gesorgt! Dagegen bekommt die Stelle volles Leben, wenn der Brief in Ephesus geschrieben ist: dann liegt zur Zeit der Abfassung des Schreibens jene Zeit in Thessalonich noch nicht weit zurück [1]). Auch nachdem Paulus nach Achaja übergesiedelt ist, erhält er, wie wir zufällig erfahren, Geldunterstützung von makedonischen Gemeinden (2 Kor. 11, 8f.). Dann ist eine Periode finanzieller Schwierigkeiten gekommen, aber nun, wo er in Ephesus erneut in Not gekommen ist, erhält er die gewohnte Gabe wieder von der vertrauten Gemeinde. — Jedenfalls darf zuversichtlich behauptet werden, daß auch die ephesinische Hypothese den Tatbestand vollauf zu werten vermag. Wird sie vorausgesetzt, so steht die Sammlung für Paulus in engstem chronologischem Zusammenhange mit der großartigen Kollekte für die jerusalemische Gemeinde, die die Makedonier gesammelt haben. Wenige Wochen nach der Abfassung des Philipperbriefs erfahren wir, wie die makedonischen Gemeinden über Vermögen beigesteuert haben; und diese Leistung ist um so anerkennenswerter, als sie unter viel Bewährung in Trübsal vollzogen worden ist (2 Kor. 8, 1ff.) [2]).

Entscheidender für unsere Frage sind die Bemerkungen über Epaphroditus, den Überbringer der Sendung. Wie schon oben angedeutet ist, setzt der Text folgendes voraus. Epaphroditus hat selbst die Geldsendung überbracht (4, 18; 2, 25). Darauf wird er krank bis zum Tode, die Philipper hören davon (2, 26). Das wiederum erfährt Epaphroditus. Bei Abfassung des Briefes befindet er sich auf dem Wege zur Genesung (2, 27). Offenbar findet ein reger Verkehr zwischen Paulus und seiner Gemeinde statt. Diese Be-

1) Auch die vielfachen Erinnerungen an die Anwesenheit des Paulus in Philippi werden dann lebensvoller: 1, 30; 2, 12; 3, 17; 4, 9.

2) Bei der römischen Hypothese ist es übrigens auch auffallend, daß Paulus bei der rühmenden Erwähnung der Opferwilligkeit der Philipper ihrer reichen Gaben für diese Kollekte gar nicht gedenkt.

obachtung führt daher auf die Vermutung, daß die beiden nicht so weit von einander getrennt sind wie Rom und Philippi. Denn wenn Rom gemeint ist, so ist bei der gewinnenden Liebenswürdigkeit des Apostels schwer zu begreifen, daß er dem Manne, der von Rom aus den Philippern den Bericht über die Krankheit des Epaphroditus überbrachte, nicht auch einen Dankesbrief an seine vertraute Gemeinde mitgegeben hätte. Hofmann und Zahn haben diese exegetische Schwierigkeit auch empfunden. Sie postulieren einen Brief der Philipper an Paulus, in dem diese dem Apostel gegenüber auf den ausstehenden Dank Bezug nehmen: sie tragen also die richtige Folgerung aus einer falschen Exegese in die Geschichte hinein. Es bedarf keines Beweises, daß die Lösung, die die beiden Gelehrten vorschlagen, im Texte selbst keinen Anhalt hat: nirgends ist eine Spur von Verstimmung oder auch nur einer entschuldigenden Antwort seitens der Gemeinde [1]) in dem Briefe nachzuweisen. Aber eben die augenfällige Unzulänglichkeit des an sich richtigen Schlusses weist auf die Unrichtigkeit der Prämisse — der römischen Hypothese — hin. Auch von hier aus wird die ephesinische Abfassung wahrscheinlicher als die aus Rom. Ist Ephesus der Ort, in dem sich Paulus befindet, so ist leicht erklärlich, daß die Gemeinde bei der kurzen Seefahrt von Ephesus nach Philippi [2]) in kürzester Frist über Paulus und Epaphroditus Nachricht erhalten hat, ehe der Apostel auf ihren Brief zu antworten sich gedrungen fühlt.

Ferner wird im Briefe vorausgesetzt, daß die Gemeinde seit einiger Zeit in die Lage versetzt ist, um Christi willen leiden zu müssen (1, 29 f.). Eine Reihe von Männern und Frauen zu Philippi haben ein ähnliches Schicksal gehabt, wie Paulus: sie sind Mitkämpfer für die Sache des Evangeliums geworden (4, 3). Diese Bedrängnis in die Gründungszeit zu setzen, empfiehlt der gerade an diesem Punkte offenbar gut unterrichtete Bericht der Apostelgeschichte (16, 11—40) nicht. Dagegen hören wir wenig später nach der mutmaßlichen ephesinischen Abfassung des Briefes

1) Eine solche nimmt auch Lisco, S. 30 an.

2) Eine Berechnung der Entfernung stellt Lisco, S. 15 an.

von Paulus selbst, daß bei seinem Aufenthalte in Makedonien (2 Kor. 7, 5) οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν, ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι [1]), und daß die Makedonier selbst durch Leiden geprüft worden sind, die ihre finanzielle Leistungsfähigkeit eigentlich stark hätten herabsetzen müssen (2 Kor. 8, 2). Passen diese Bemerkungen nicht ausgezeichnet zu den Beobachtungen, die wir im Philipperbrief machen? Zur Zeit des Briefes sind freilich — vielleicht aber auch nur für die Meinung des Paulus — die Bedrängnisse noch nicht so schlimm, wie kurze Zeit nachher. Dementsprechend scheint auch die finanzielle Leistungsfähigkeit der Philipper zur Zeit des Briefes (Phil. 4, 10) und vielleicht auch noch unmittelbar nach seiner Ankunft in Makedonien (2 Kor. 9, 2 ff.) größer als zur Zeit der Abfassung des 2. Korintherbriefs. So fügen sich bei der ephesinischen Hypothese die Nachrichten zu einem wohlverständlichen Bilde zusammen.

Weiter braucht nach der wohl richtigen Exegese von 1, 7 Paulus den Ausdruck, daß die Philipper mit teilnähmen an seinen Fesseln und an der Verteidigung und Befestigung des Evangeliums durch den Apostel. Empfiehlt ein solch reges Miterleben des Geschicks des Paulus nicht die Annahme, daß auch die geographische Entfernung zwischen beiden nicht so groß gewesen sei, wie die von Philippi bis nach Rom?

Im übrigen bietet der Brief in bezug auf die Zustände in Philippi wenig Material, das unsere Frage erhellen könnte. Freilich ist es auffallend, daß in dieser Gemeinde unter Voraussetzung der Richtigkeit der ephesinischen Hypothese schon während der asiatischen Mission des Paulus Bischöfe bezeugt werden (1, 1). Aber die Tatsache bleibt ebenso merkwürdig, auch wenn wir den Brief aus Rom datiert sein lassen. — Die mehrfachen Beziehungen des Paulus auf die Anfangszeit seiner Mission in Philippi (1, 5. 6; 4, 15; 4, 3?) mögen aktueller und lebensfrischer erscheinen, wenn die Gründungszeit noch der jüngeren Vergangenheit angehört; doch sind sie natürlich auch später verständlich. Mithin darf gesagt werden: die Zustände der Gemeinde in Philippi, die uns

1) Vgl. auch die Lesart ῥύεται 2 Kor. 1, 10.

bekannt sind, gestatten durchweg, ja begünstigen an einzelnen Punkten die ephesinische Abfassung. Ein durchschlagender Beweis ist aber von hier aus für keine Seite der zur Diskussion stehenden Alternative zu finden.

Auch die Untersuchung der Biographie der in dem Briefe neben Paulus erwähnten Personen bringt für unsere Frage kein Ergebnis. Von den 4, 2. 3 genannten Gliedern der Gemeinde zu Philippi wissen wir sonst nichts. Ebensowenig fördert es unser Problem, wenn Epaphroditus (2, 25; 4, 18) mit Epaphras (Kol. 1, 7; 4, 12; Philemon 23) gleichgesetzt wird. Nur dies ist festzustellen, daß die im Philipperbrief vorausgesetzte Anwesenheit des Timotheus (1, 1; 2, 19) die ephesinische Hypothese nicht ausschließt. Denn von Paulus selbst erfahren wir, daß Timotheus zur Zeit aller vor der Gefangenschaft geschriebenen Briefe in der Gefolgschaft des Apostels ist: nur im Galaterbrief wird er nicht erwähnt (1 Thess. 1, 1; 3, 2. 6; 2 Thess. 1, 1; 1 Kor. 4, 17; 16, 10; 2 Kor. 1, 1. 19; Röm. 16, 21). Speziell von Ephesus aus hat ihn Paulus mit einer Mission in Korinth betraut (1 Kor. 4, 17; 16, 10 vgl. mit 16, 8). Kurz nach der plötzlichen Abreise des Paulus aus Ephesus finden wir ihn wieder bei dem Apostel (2 Kor. 1, 1). Diese Beobachtungen, aus Paulusbriefen gewonnen, legen die Vermutung äußerst nahe, daß Timotheus überhaupt während der ephesinischen Wirksamkeit des Apostels dessen ständiger Begleiter war. Dieser Vermutung entspricht eine Bemerkung der Apostelgeschichte 19, 22. Sie berichtet, daß Paulus kurz vor seinem definitiven Weggang von Ephesus Timotheus und Erastus nach Mazedonien entsandt habe. Es liegt nahe, diese Entsendung mit der zu identifizieren, die der Philipperbrief 2, 19—24 in Aussicht stellt. Aber auch wenn dies zu kühn scheint, kann man doch nicht leugnen, daß Timotheus zur Zeit der hypothetischen Abfassung des Briefes in Ephesus geweilt hat.

4.

Wichtiger als diese Kleinigkeiten ist die Prüfung der Andeutungen über die Lage des Paulus selbst. Paulus setzt voraus, daß die Philipper im ganzen über sein Ergehen Bescheid wissen.

Daß er um des Evangeliums willen gefangen liegt, ist ihnen eine bekannte Tatsache: sie hat ja vielleicht auch den Anstoß zur Wiederaufnahme der Sammlung für den Apostel gegeben. Man liest gewiß auch nicht zuviel aus dem Briefe heraus, wenn man meint, die Philipper seien in besonderer Sorge um den Apostel und das Evangelium: Paulus schreibt, um ihnen zu zeigen, daß gerade bei seiner jetzigen Lage Freude bei ihm und ihnen die rechte Grundstimmung sei. Über seine Gefangenschaft berichtet er daher nicht, sondern setzt diese als bekannt voraus, und sucht nur seine Philipper in die siegesfreudige Stimmung hinaufzuheben, die ihn beseelt. Das alles setzt einen regen Verkehr mit der vertrauten Gemeinde voraus, der jedenfalls leichter von Ephesus als von Rom aus unterhalten werden konnte.

Die Andeutungen, die der Brief über die Lage des Apostels enthält, sind dürftig. Interessant ist für uns zunächst die Stimmung, mit der Paulus in die Zukunft schaut. Soll er nach seinem eigenen Herzenswunsch entscheiden, so möchte er gern sterben, um bei Christo zu sein 1, 23. Diese Sehnsucht nach dem Tode, die in eigentümlichem Kontraste zu der früheren, an eine andere makedonische Gemeinde entsandten Belehrung steht, daß er mit vielen anderen Gläubigen hoffe, zur Parusie des Herrn ihm entgegengerückt zu werden durch die Luft (1 Thess. 4, 17; vgl. auch noch 1 Kor. 15, 51), findet ihren eigenartigsten Ausdruck bei Paulus in einem Briefe, der nach der ephesinischen Hypothese nur kurze Zeit später als der Philipperbrief geschrieben ist: 2 Kor. 5, 1 ff. Die großen Leiden, die an den Apostel in Ephesus herantreten, stellen ihm seinen Tod noch näher vor die Augen als die heiß ersehnte Ankunft Jesu vom Himmel her. Und zwar ist die Stimmung des Paulus in dem dann älteren Philipperbriefe noch ruhiger; die Todesnot steht ihm nicht unmittelbar vor Augen. Er rechnet ja stark mit der Möglichkeit, daß er freikommt, und macht allerlei Reisepläne. Dagegen führt uns der 2. Korintherbrief in die Zeit fast unmittelbar hinter dem schreckensvollen Ende seiner ephesinischen Wirksamkeit. Da hat er dem Tode ins Auge gesehen; und damit zugleich der schweren Frage, was nun mit ihm geworden wäre, wenn er als ein nackter leibloser Schatten auf

die Paruſie hätte warten müſſen. Nun hat er für den Gedanken, den er ſchon vorher hatte — daß er auch nach dem Tode bei Chriſto ſein würde —, eine eigenartige Formel gefunden und damit den Troſt, der ihm vonnöten war, ſichergeſtellt. — Selbſtverſtändlich beweiſen ſolche Erwägungen, wie ausdrücklich betont werden ſoll, die epheſiniſche Hypotheſe nicht, aber ſie zeigen die Möglichkeit, wie man unter ihrer Vorausſetzung zu einem in ſich klaren Geſchichtsbilde zu kommen vermag.

Geht auch der Herzenswunſch des Paulus auf die Heimat droben bei Chriſtus, ſo iſt doch ſein Urteil über ſeine jetzige und künftige Lage günſtig. Er hält ſich nicht nur vor Augen, daß ſeine Gemeinde ihn braucht 1, 24, er macht ſogar — trotz aller Todesbereitſchaft (1, 20ff.; 2, 17) — Reiſepläne: die Freiheit will er zu einem Beſuche in ſeiner Gemeinde ausnützen 1, 26; 2, 24. Auf ſie geht ſeine beſondere Sehnſucht 1, 8. Darum ſetzt er auf Chriſtus das Vertrauen, daß er ſchnell zu ihnen kommen kann 2, 24. Zuvor freilich, wenn er abſieht, wie ſeine Sache ausgeht, wird er noch den Timotheus zu ihnen ſenden 2, 23. Aber er wird doch nur vorausgeſandt gleichſam als Erſatz für die bevorſtehende Anweſenheit des Paulus ſelbſt. Sind alle dieſe Reiſepläne ſo ganz verſtändlich, wenn der Brief von Rom aus geſchrieben iſt? Paulus hatte doch, als er nach Jeruſalem fuhr, die Abſicht, von Rom aus weiter nach Weſten vorzudringen. Jetzt aber äußert er nur den Wunſch, nach Oſten zurückzukehren! Und warum? Nicht weil dort wegen großer Streitigkeiten ſeine Anweſenheit erwünſcht wäre. Nicht weil dort noch viel miſſionariſches Neuland ſich findet, das er noch beackern müßte. Sondern nur deshalb, weil er eine ſeiner alten treuen Gemeinden wiederſehen will! Ja wenn dies eine Abſicht neben anderen größeren wäre. Nun aber läßt das ταχέως 2, 24 kaum einen Zweifel daran, daß Paulus als das erſte oder wenigſtens als eines der allererſten Geſchäfte nach ſeiner Befreiung aus der Gefangenſchaft den Beſuch in Philippi bezeichnet. Iſt er ſo altersſchwach geworden, daß er nur noch alte Erinnerungen auffriſchen kann? Paulus, auch der des Philipperbriefs, ſieht nicht danach aus. Es geht aber auch nicht an, die ſpaniſche Reiſe oder eine andere

missionarische Tätigkeit im Abendlande, unterderhand noch vor dem ταχέως einzuschieben. Das widerstreitet einfach der Aussage des Paulus. Dazu kommt noch, daß anscheinend Paulus den Timotheus, den er unmittelbar nach Klärung seiner eigenen Verhältnisse vorausschicken will, erst noch aus Philippi zurückzuerwarten gedenkt, ehe er selbst kommt. Und doch gilt ihm auch dann noch sein eigenes Kommen als „schnell". Das ist meines Erachtens nur dann möglich, wenn Philippi von dem Abfassungsort nur eine kleine Spanne entfernt war, wie es etwa bei Ephesus der Fall ist. Daß Paulus von Ephesus aus eine Reise nach Philippi in Aussicht nimmt, ist ganz natürlich. Besonders wenn unterdessen die Wirren in Korinth seine Anwesenheit in Achaja notwendig machen. Paulus ist ja auch nachher tatsächlich über Troas und Makedonien nach Korinth gereist.

Den Zweck seiner Gefangenschaft deutet Paulus selbst an: εἰς ἀπολογίαν εὐαγγελίου κεῖμαι 1, 16, vgl. 1, 7. Eine Missionstätigkeit des Apostels kann damit nicht gemeint sein, da die Stelle schon Kenntnis dessen, das verteidigt werden soll, voraussetzt. Es wird immer am nächsten liegen, ein Gerichtsverfahren anzunehmen, in dem Paulus zur Verantwortung gezogen wird. Die Philipper wissen von ihm: sie leben die ganze Spannung der Tage vor der Gerichtsentscheidung mit durch, als wären sie selbst in Untersuchungshaft 1, 7. Offenbar wissen sie auch im ganzen von der Tatsache schon Bescheid: was ihnen Paulus zu sagen hat, ist nur dies, daß sie sich über sein Geschick und das des Evangeliums keine trüben Gedanken machen, nein sich in dem Herrn freuen sollen (1, 12 ff.). Denn seine persönlichen Verhältnisse haben vielmehr, weit entfernt der Sache des Evangeliums zu schaden, für diese einen heilsamen Erfolg gehabt. Diesen selbst bezeichnet Paulus zunächst mit den nicht ganz durchsichtigen Worten: τοὺς δεσμούς μου φανερούς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν 1, 13. Ich schließe mich der Erklärung an, die hier weiter nichts ausgedrückt sieht, als daß seine Gefangenschaft in weiten Kreisen bekannt geworden ist und daß Paulus diese Tatsache als eine Fügung Christi preist. Es ist demnach kürzlich im Verlaufe des Prozesses ein Ereignis eingetreten, durch

das Pauli Name in vieler Leute Mund gekommen ist. Dies Ereignis werden wir in der ἀπολογία καὶ βεβαίωσις des Evangeliums suchen dürfen, die die Philipper eben innerlich miterlebt haben 1, 7. Durch dieses Ereignis ist dem Apostel die Möglichkeit gegeben, wie er ausdrücklich hervorhebt, dem Fortschritt der Frohbotschaft einen erfolgreichen Dienst zu leisten 1, 12f. Im übrigen kann er offenbar das Wort nicht verkünden. Von einer Missionspredigt, wie sie Apg. 28, 30 von Rom erzählt wird, findet sich keine Spur, obwohl es doch gewiß nahegelegen hätte, daß Paulus die besorgten Philipper damit beruhigte: „Bin ich auch durch die Fesseln gehemmt, so kann ich doch noch das Evangelium verkündigen.“ Daß ein solcher Hinweis fehlt, befremdet um so mehr, weil er von den Predigten anderer mancherlei zu sagen weiß. Ja er versichert, einige von diesen übten diese ihre Tätigkeit nur aus, um ihm, dem Gefangenen, dadurch Verdruß zu bereiten 1, 17. Kann man in diese Aussage wirklich den Gedanken hineinlesen, den man fast allgemein darin findet: man wolle ihn durch eine möglichst umfassende Mission in der Stadt ärgern, während er auf seine Wohnung Apg. 28, 30 beschränkt war? Ist das natürliche Verständnis nicht vielmehr dies: der Gefangene soll sich darüber ärgern, daß nur noch seine Gegner, nicht er selber mehr zu missionieren in der Lage ist? Es war eine ganz richtige Einsicht, die Hofmann und Zahn hatten, wenn sie im Philipperbrief die custodia libera der Apostelgeschichte nicht zu finden vermochten. Mit Recht konnte auch darauf verwiesen werden, daß wir nur in den anderen vielleicht von Rom herzuleitenden Briefen (Philem. 10. 23f.; Kol. 4, 3. 10—14; Eph. 6, 19f.) von Mitarbeitern des Apostels hören, und daß in diesen jede Andeutung eines schwebenden Verfahrens fehlt. Daß aber eine bestimmte Entscheidung des Prozesses in absehbarer Zeit von ihm erwartet wird, scheint mir 1, 23, wie überhaupt der Plan des Paulus, den er für den Fall seiner Freilassung faßt, vorauszusetzen. Soweit haben Hofmann und Zahn recht. Sie sind dann freilich, wie so oft, von der richtigen Erkenntnis, daß die übliche Exegese falsch sei, zu einer noch gezwungeneren gekommen, indem sie den Brief in die letzte Zeit der (ersten) römischen Gefangenschaft setzten.

Das hat den richtigen Beobachtungen, die ſie machten, bei den meiſten die Eindrucksfähigkeit genommen. Dagegen wird meines Erachtens die epheſiniſche Hypotheſe dem obigen Tatbeſtand in jeder Weiſe gerecht. Hier iſt die Möglichkeit, daß die Philipper gleichſam Tag für Tag die Wendungen des Prozeſſes miterleben. In Epheſus hat ihn die römiſche Staatsgewalt aus unbekannten Gründen verhaftet. Die Philipper hören von dieſer Not. Sie entſenden ihm ein Geldgeſchenk, tief bekümmert um den Ausgang des Prozeſſes und den Fortgang des Evangeliums. Paulus beruhigt ſie über beides: er hat vor Gericht Gelegenheit gehabt, die Botſchaft von Chriſtus zu verkünden, und rechnet trotz aller Todesbereitſchaft mit der Ausſicht, bald wieder frei zu werden. Inzwiſchen geht auch die Predigt fort, nur daß er ſelbſt auf ſie verzichten muß, und nimmt einen erfolgreichen Verlauf. Das alles iſt nur Anlaß zur Freude im Herrn.

Nicht die römiſche, ſondern die epheſiniſche Hypotheſe vermag die Andeutungen über die Lage des Paulus reſtlos und zwanglos zu würdigen.

5.

Es fragt ſich weiter, ob die Momente, die wir dem Briefe in betreff des Ortes der Abfaſſung und deſſen Gemeinde entnehmen können, nach Rom oder nach Epheſus weiſen.

In der Stadt befindet ſich ein Prätorium 1, 13. Es ſteht in Frage, ob damit ein Haus gemeint iſt, oder ob der Ausdruck eine Prätorianertruppe kollektiviſch zuſammenfaßt. Im erſteren Falle iſt der genuine Sprachgebrauch des Wortes, wonach es den im Heerlager dem Prätor zuſtehenden Raum bedeutet, nach der Lage der Dinge ausgeſchloſſen. Aber auch die ſchon von den Antiochenern vertretene Exegeſe, die in dem Prätorium den römiſchen Kaiſerpalaſt ſieht, und die jetzt vielfach vertretene Auffaſſung, die in ihm die Castra praetorianorum vor der Porta Viminalis oder auch ein prätorianiſches Arreſtlokal bzw. eine Kaſerne in oder bei dem Palatium erblickt, müſſen zurückgewieſen werden, da ſie keine ſtichhaltigen Belege aufweiſen können. Das praetorium bedeutet vielmehr eine kaiſerliche Villa außerhalb

Roms, vor allem den Palast eines Statthalters, dann aber auch überhaupt die Wohnung eines höhergestellten Mannes, z. B. die für Privatgebrauch reservierten Räume eines Gutsherrn. Dann aber weist der Ausdruck zunächst nicht in die urbs, sondern in die Provinzen, in denen sich die Statthalter aufhalten. So paßt er trefflich nach Ephesus, dem Sitz des Prokonsuls für die Provinz Asia. Paulus hat dann nach dieser Annahme ein Verhör vor dem als Richter zuständigen Beamten erlebt, wie ja auch Christus nach Johannes 18, 28. 33; 19, 9 von Pilatus im praetorium verhört wird. Durch diese gerichtliche Vernehmung hat er sich weithin bekannt gemacht. Alle Teilnehmer an der Verhandlung, nicht nur die offiziell Beteiligten, sondern auch „die übrigen alle", die an den Verhandlungen teilnehmen oder von ihr erfahren, haben bei dieser Gelegenheit nach Christi Fügung von Paulus und seinem Werk Kunde erhalten.

Indessen legt der Kontext die kollektivische Auffassung nahe. Denn die unter demselben ἐν mit dem Prätorium zusammengefaßten λοιποί sind Personen. Dann könnte ein Doppeltes gemeint sein. Entweder sieht man in dem praetorium die richtende Behörde; dann kommt man inhaltlich auf den gleichen Gedanken, wie er eben dargelegt ist. Oder man geht auf den ursprünglichen militärischen Sinn des Wortes zurück. Dann bedeutet es kollektivisch die Garde, wie ja der Praefectus praetorio nicht daher seinen Namen hat, daß er einer Kaserne, sondern daß er einer Truppe vorsteht. Und auch in diesem Falle steht uns die Wahl zwischen Rom und Ephesus frei. Denn auch in der letzteren Stadt waren Prätorianer stationiert. Ja bei dieser Auffassung des praetorium erklärt sich der Text wiederum leichter für die ephesinische Hypothese. Paulus redet nämlich davon, daß seine Fesseln ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ in Christo offenbar geworden seien. Nun bedeutet die ganze Garde für Rom nicht weniger als 9000 Mann. In Ephesus, wie überhaupt in den senatorischen Provinzen Kleinasiens dagegen gab es nur „einzelne aus der kaiserlichen Garde oder aus den benachbarten Kaiserprovinzen zu speziellen Zwecken abkommandierte Soldaten" [1]). Es läßt sich

1) Mommsen, Römische Geschichte V⁴, S. 323, der für Prätorianer

denken, daß bei der langen römiſchen Gefangenſchaft infolge der fortdauernden Ablöſung der Kommandos ſich die Geſchichte von Paulus bei ein paar hundert Prätorianern herumgeſprochen hat. Aber darf man dem Apoſtel, der gewiß in ſeiner kühn vorwegnehmenden Art öfter mehr geſehen hat als eine kühle, nicht ſo intereſſierte Betrachtung der Sache an die Hand gibt, wirklich zumuten, daß er dieſe Leute als die ganze Garde bezeichnet? Dagegen wird es bei der epheſiniſchen Abfaſſung des Philipperbriefes verſtändlich, wie der gefangene Apoſtel zu dem Eindruck kommen kann, daß das geſamte Prätorianerkommando, das dem prokonſularen Statthalter in Epheſus zur Verfügung ſtand, gelegentlich ſeiner Gefangennahme, ſeiner Haft und ſeines Prozeſſes ebenſo von ihm ſelbſt und durch ihn von Chriſtus erfahren hätte, wie alle die anderen irgendwie am Prozeſſe beteiligten Perſonen.

In der Gemeinde der Stadt, von der aus Paulus ſchreibt, befinden ſich Angehörige des kaiſerlichen Hauſes 4, 22 [1]). Dabei iſt nicht an die Familie des Kaiſers in unſerem Sinne, ſondern an die familia der Antike zu denken, die den ganzen Haushalt, vor allem auch die Sklaven umfaßt. Freigelaſſene und Sklaven des Kaiſers hat es natürlich ebenſogut wie in Rom auch in Epheſus, das damals als eine der größten Städte der Welt galt, gegeben.

Nicht nur einzelne [2]), ſondern auch Vereine ſolcher Leute, collegia lib[ertorum] et servorum des Kaiſers, die Begräbniszwecken dienten [3]), ſind uns durch die neueren Inſchriftenfunde in Epheſus urkundlich bezeugt worden. Es hat alſo auch in Epheſus Angehörige des kaiſerlichen Haushaltes gegeben [4]), und es iſt daher

in Epheſus Anm. 2 einen inſchriftlichen Beleg [J. T. Wood, Discoveries at Ephesus, London 1877, Grabinſchriften im Appendix, Nr. 2, S. 4] gibt.

1) Daß die *οἰκία* nicht ein Gebäude iſt, folgt ſchon aus der Formel *οἱ ἐκ τῆς κτλ.*

2) Vgl. die Grabinſchriften bei Wood a. a. O., Nr. 17. 20 und The Collection of the Greek Inscriptions in the British Museum ed. by Sir C. T. Newton, Part III by E. L. Hicks, Oxford 1890, DCLIV, p. 256.

3) Wood, Grabinſchriften Nr. 20, S. 18.

4) Vgl. zu den engen Beziehungen zwiſchen Rom und Epheſus auch die Tatſache, daß eine Phyle in Epheſus die kaiſerliche (*σεβαστή*) hieß. So Wood a. a. O., Inſchriften vom Auguſteum Nr. 1, S. 1.

nichts Auffallendes, wenn diese schon von ihrer heidnischen Vergangenheit her durch Organisation zusammengeschlossenen Leute auch in der christlichen Gemeinde eine besondere Gruppe bildeten [1]).

Es ist offenbar eine lebendige Gemeinde, in der Paulus weilt. Paulus entwickelt von der Art ihrer Tätigkeit 1, 12 ff. ein lebensvolles Bild. Er kann den Philippern die freudige Mitteilung machen, daß die jüngste Zeit, neben dem Bekanntwerden des Paulus und seiner Gefangenschaft, noch einen zweiten Erfolg des Evangeliums gezeitigt hat, daß nämlich die Mehrzahl der Glieder dieser Gemeinde im Vertrauen auf den Herrn mehr als zuvor den Mut gefunden haben, furchtlos das Wort Gottes zu verkündigen. Den Anlaß zu solcher Steigerung der Missionsarbeit bieten die Fesseln des Apostels. Die einfachste und unbefangenste Auffassung scheint mir nun dahin zu gehen, daß man die Tatsache der Gefangenschaft des Paulus selbst als solchen Anlaß ansieht. Diese Tatsache, die den Philippern Sorge macht, ist nach Gottes Fügung zur Förderung des Evangeliums ausgeschlagen. Diese Auffassung setzt freilich voraus, daß die Gefangennahme des Apostels erst ein Ereignis der letzten Vergangenheit ist: sie kann daher von keinem Anhänger der römischen Hypothese gebilligt werden. Meint man die erstere verwerfen zu müssen, so sieht man sich genötigt zu erklären, wie die Fesseln des Paulus erst nach mindestens monatelanger Gefangenschaft den Anlaß für eine mutigere Fortsetzung des Missionswerkes werden könnten. Die Auskunft, die Gemeinde habe gesehen, daß es dem Apostel in der Gefangenschaft ganz erträglich ging und sein Prozeß keine Angst vor Verfolgung erwecken konnte, weil er sozusagen eingeschlafen war, dürfte wohl keiner dem Paulus und einer von ihm hochgeschätzten urchristlichen Gemeinde zutrauen. Den Hinweis auf die Verteidigung des Evangeliums, die Paulus vor dem

1) Lisco, S. 41, erinnert daran, daß die Via Egnatia den, der von Rom nach Ephesus reiste, über Philippi führte, und erklärt daraus trefflich, wie gerade die Kaisersklaven auf ihren Reisen von und nach Rom besondere Beziehungen zu den Christen in Philippi hatten. Sie haben nach seiner Vermutung auch die Korrespondenz zwischen Paulus und den Philippern vermittelt, S. 150.

Gericht so eindrucksvoll für alle Anwesenden geführt hat, und durch die die Mission einen erneuten Antrieb erhalten haben könnte, lassen die meisten Vertreter der römischen Hypothese nicht gelten; und die es tun und darum den Brief in die Zeit nach der custodia libera setzen, müssen den Text zum Teil vergewaltigen; besonders wie nach dieser Anschauung die Erkenntnis der dem Christentum fernstehenden Leute, Paulus sei (nach falscher Exegese von 1, 13) nicht wegen irgendwelcher Vergehen gegen die öffentliche Ordnung, sondern wegen seines Verhältnisses zu Christus in Gefangenschaft geraten, die Christen voller Hoffnung auf einen günstigen Ausgang der Sache des Paulus, und darum voll Missionseifers machen sollte, ist schlechterdings nicht einzusehen. Der gewöhnlichen Ansicht endlich, daß die Römer durch die Predigt des gefangenen Apostels neuen Ansporn zur Missionstätigkeit erhalten hätten, ist die Frage entgegenzuhalten: Warum kommen die Leute erst verhältnismäßig recht spät auf solche Arbeit? Vor allem aber: Wo steht im Philipperbriefe irgend etwas von einer, wenn auch beschränkten Predigertätigkeit des Paulus, während er von allen möglichen anderen Predigern und Predigtmotiven zu berichten weiß? — Man wird meines Erachtens von hier aus zu dem Schlusse gedrängt, daß die römische Hypothese in keiner Form das vorliegende Material ungezwungen erklärt. Dagegen ist dies bei der ephesinischen der Fall. Die Gefangennahme des Paulus hat eine doppelte Folge gehabt. Die einen hat die Trauer um den Verlust des Apostels zu einem um so größeren Eifer in der Predigttätigkeit entflammt. Wie so oft in der Märtyrergeschichte, so lodert auch hier die Begeisterung aufs neue in einem Moment auf, in dem es gefährlicher als zuvor erscheinen mochte, wenn man sich zu dem in der Person des Paulus angegriffenen Christus bekannte. Und nun hat gewiß auch die Verteidigung, zu der Paulus der römischen Obrigkeit gegenüber Gelegenheit findet, den Missionseifer weiter entfacht. Die Christen, die sich an Paulus halten, sind sich dessen voll bewußt, daß er dazu bestimmt ist, das Evangelium zu verteidigen: nun wollen sie ihm eine Freude machen, indem sie es weiter unter die Leute bringen. Gewiß muß zugegeben werden, daß die lebhafte Teilnahme, die

die Leute Paulus gegenüber haben, auch gut auf Rom paßt; denn obwohl der Apostel hier nur als ein Gefangener und ein Fremder der Gemeinde gegenübertrat, so wissen wir doch aus bester Quelle, daß mindestens ein Teil der Gemeinde von vornherein für Paulus das wärmste Interesse bezeigt hat (Apg. 28, 15). Aber trefflich wird diese Teilnahme auch durch die ephesinische Hypothese erläutert: in der Stadt, in der Paulus schon eine jahrelange, umfassende und erfolgreiche Tätigkeit ausgeübt, in der er schon manches Schwere erlebt hat, muß die Kunde von der Gefangennahme des Apostels das lebhafteste Interesse erwecken.

Doch außer diesen Getreuen stehen in der Gemeinde andere, die von Paulus ein minder günstiges Urteil erfahren, 1, 15. 17. Er hat an ihnen unlautere Motive auszusetzen. Einen dogmatischen Tadel vernehmen wir nicht. Im Gegenteil bezeugt er: sie predigen Christum. Es sollte darum allgemein anerkannt sein, daß er unter ihnen nicht die Judaisten verstehen kann [1]). Sie hegen die kleinliche Meinung, sie könnten den Apostel dadurch ärgern, daß sie nun eifrig Christum predigten und dabei große Erfolge zu erzielen hofften, wie sie Paulus naturgemäß jetzt durch seine Gefangennahme unmöglich waren. Neben dem echten Christusvertrauen (καὶ 15ª) findet Paulus bei ihnen die niedrigen Motive des wetteifernden Neides und der Lohnsucht. Es liegt nahe anzunehmen, daß ihre Predigt formell und zum Teil auch materiell durch diese Motivierung von der des Paulus abwich: sie haben offenbar sich mehr in den Vordergrund geschoben und vielleicht auch dem Apostel fremde Methoden eingeführt, durch die sie die Leute besser zu gewinnen hofften, als sie das von Paulus gesehen hatten. — Eine solche Gruppe ist sowohl in Rom als in Ephesus verständlich. In Rom, sofern die Leute vorerst unter dem erdrückenden Einflusse des Paulus stehend, hernach gegen seine Person um so böswilliger reagieren. Immerhin ist die Annahme eines so gewaltigen Eindruckes eines in seiner Bewegungsfreiheit

1) So bezieht auch Lisco die Stelle auf die Judaisten S. 34 ff., und daher die θλῖψις 1, 17 auf die von Judaisten drohenden, von Paulus 1, 19 ff. gemeinten Gefahren für sein Leben!

gehemmten Apostels, der um eine autoritative Stellung in der ihm gegenüber ganz selbständigen Gemeinde doch erst zu ringen hatte (vgl. Röm.), nicht ganz ohne Bedenken. Lebensvoller aber gestaltet sich das Verständnis wieder bei der ephesinischen Hypothese. Von hier aus erst eröffnet sich eine volle Erklärung davon, daß auch diese Gruppe *an den Fesseln* des Apostels den Anlaß zu einer furchtloseren Predigttätigkeit nimmt. Für die römische Hypothese würde die Aussage genügen, daß sie durch sein *Kommen* nach Rom und die dadurch bedingte Schmälerung ihres Ansehens zu solchem Tun veranlaßt sei. Für die ephesinische fällt ein besonderer Akzent auf die Tatsache der *Gefangenschaft*. Denn erst seit diese eingetreten ist, wagen die, die immer insgeheim unter der überragenden Persönlichkeit des Paulus geseufzt haben, weil sie hinter ihm so ganz zurücktreten müssen, nun hervorzutreten und aus ihren kleinlichen Motiven heraus in ihrer Weise zu predigen. Wer diese Leute gewesen sind, verrät uns Paulus nicht: er ist damit zufrieden, ja darüber freudig bewegt, daß auch ihre Arbeit Christusverkündigung ist. Dürfen wir über diese Leute noch eine Vermutung wagen, so liegt es nahe, an eine Ausführung in den Paulusbriefen zu erinnern, in der der Apostel seine Gegner so glimpflich behandelt wie hier, an die Ausführung über das Verhältnis des Apollos und Paulus im 1. Korintherbriefe. Auch zwischen den beiden großen Parteien in Korinth bestanden eigentlich keine dogmatischen Verschiedenheiten. Wohl aber hatten die Apollosleute an Paulus mancherlei auszusetzen, nicht nur an seiner gewiß auch sie bedrückenden Persönlichkeit, sondern auch an der Art seines Vortrags. Und Paulus bekämpft bei ihnen wohl die abgöttische Verehrung ihres Meisters und die ausschließliche Wertschätzung seiner besonderen Predigtart; aber mit Apollos selbst weiß er sich in brüderlicher Eintracht und wesentlicher Übereinstimmung. Dieser Apollos ist nun vor und nach seiner Tätigkeit zu Korinth in Ephesus tätig gewesen. Zur Zeit der Abfassung des 1. Korintherbriefes wirkt er in Ephesus in gutem Einvernehmen mit Paulus (1 Kor. 16, 12, vgl. Apg. 18, 24 f.). Hat er in Korinth bedeutenden Eindruck gemacht, so darf ein solcher auch für Ephesus vermutet werden; daß die von ihm

in die Weisheit des Evangeliums eingeführten Leute nicht in allen Punkten mit der Predigtweise und der Persönlichkeit des Paulus harmoniert haben werden, legt das Analogon in Korinth nahe, um so mehr, als Ephesus nicht nur wie Korinth einen starken Einschlag griechischen Wesens und darum auch griechischer Parteisucht und griechischen Weisheitsdünkels hatte, sondern im Punkte der „Geheimwissenschaft" selbst in jener abergläubischen Zeit sich besonders hervortat (vgl. die „Ephesia grammata" und Apg. 18, 18. 19). Für Christen solcher Vergangenheit mußte die hohe Weisheit, unter deren Form Apollos das Evangelium verkündete, besondere Anziehung haben. Aber freilich sind diese Apollosleute nicht so vom Schicksal begünstigt worden, wie die in Korinth: die persönliche Gewalt des Paulus und gewiß auch der Zuspruch des Apollos, solange er anwesend war, hält sie zu Boden. Erst als der Apostel durch seine Gefangenschaft zur Untätigkeit verdammt ist — auch Apollos ist offenbar nicht mehr in Ephesus —, bekommen sie mehr Oberwasser und zeigen nun ihren kleinlichen Charakter, wie er Phil. 1, 14—18 beschrieben wird.

Schließlich haben wir noch eine Notiz über die Umgebung des Paulus: *οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* 2, 20 f. Sie verrät, wie sehr man die Schärfe des Ausdrucks auch mildern mag, eine momentane Aufwallung der Bitterkeit und das Gefühl der Vereinsamung. Man tut nicht das, was Paulus für das Evangelium in Philippi für dringend nötig hält, sondern geht seine eigenen Wege in der Christusverkündigung. Auch diese Stelle verrät eine gewisse Selbständigkeit der Umgebung des Paulus ihm selbst gegenüber. Offenbar befällt ihn das Gefühl, das alle Tatmenschen beschleicht, wenn sie andere wirken sehen müssen und selbst nicht wirken dürfen. Wie es Paulus niederzukämpfen vermag, zeigt übrigens 1, 12 ff. Ja vielleicht liegt auch ein wenig Resignation in seinen Worten über die verschiedenen Christusverkündiger. Es gibt eben viele unter ihnen, die es anders machen als Paulus. Diese Charakteristik der Gemeinde paßt vorzüglich auf Rom; denn hier ist ein Christentum gewachsen, das nicht gegen seine Art war, aber doch

ganz ohne ihn sich gebildet hatte. Ein ähnliches gilt aber auch von Ephesus. Freilich hat Paulus hier eine umfassende Tätigkeit ausgeübt; aber nirgends — wenigstens nach unserer Kenntnis — treten neben ihm so viele einflußreiche Christen auf, die nicht erst durch seine Tätigkeit gewonnen sind, wie in Ephesus: der alexandrinisch gebildete Apollos, das mit ihm und Paulus verbundene Ehepaar Aquila und Priska, und die berühmten Apostel Andronikus und Junias — lauter Juden, die offenbar ohne Paulus den Weg zu einem gesetzesfreien Standpunkt gefunden hatten. — Somit ergibt sich auch von der Betrachtung der Andeutungen über den Abfassungsort des Philipperbriefes aus nichts gegen, aber mehreres für die ephesinische Hypothese.

6.

Es bleibt uns schließlich noch die Frage, ob die Skizzierung der Gegner[1]), die Paulus in Kap. 3 gibt, Gründe für Rom oder Ephesus beibringt. Zunächst halte ich es für ausgemacht, daß 3, 2 ff. wirklich Judaisten gemeint sind[2]). Weiter scheint mir keines Beweises zu bedürfen, daß der Brief diese Leute nicht in Philippi sucht: dann wäre Paulus ganz anders dazwischengefahren. Ja es deutet nichts darauf, daß man sie in Philippi, wenn auch außerhalb der Gemeinde zu suchen hätte oder daß bestimmte Nachrichten von der Absicht ihres Kommens bekannt geworden wären. Im Gegenteil: Paulus kann auf eine stetige, ungestörte Entwicklung der Gemeinde zurückblicken und bemerkt nirgends, daß sie in der Gefahr stehe, abzubrechen. Noch mehr: es wird von Paulus eigentlich nicht einmal eine Warnung für die Zukunft ausgesprochen;

---

1) Die in 3, 18. 19 bekämpften Leute können meines Erachtens wegen ihres sittlichen Libertinismus nicht mit den werkgerechten Judaisten identifiziert werden. Sind es aber Libertiner, so kann von hier aus kein Argument für oder gegen Ephesus gewonnen werden; denn Libertiner gab es gewiß überall, wo die paulinische Gnadenlehre sich mit einer leichten Lebensart verband.

2) Auch die Ausführungen von W. Lütgert (Beiträge XIII, 6 [1909], S. 1—54), die ich erst nach Ablieferung dieses Aufsatzes erhielt, haben mich nicht davon überzeugt, daß hier in erster Linie Juden gemeint seien.

so sicher ist er seiner Philipper. Ja beinahe wäre die Ausführung über die Judaisten ganz unter den Tisch gefallen; denn Paulus steht schon nahe am Schlusse, wenn er mit τὸ λοιπόν wie in 3, 1 lose aneinandergereihte Bemerkungen beifügt. Vielleicht daß er nun selber die Feder ergreift, da laufen ihm die Worte über die Judaisten in die Feder. Und diese Worte sind so herb und schneidend, wie man sie nicht erwartet. Der erste Teil des Briefes atmet Freude über Freude. Auch das gelegentlich auftauchende Gefühl der Vereinsamung löst sich in das Siegesgefühl der Freude auf; und über die kleinlichen Sticheleien mißgünstiger Gegner erhebt er sich wie ein Held, der groß genug denkt, daß ihm die große Sache — d. h. Christus — weit über der eigenen Arbeit steht. Diese Stimmung wird nun jäh abgelöst: βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν! Wer seinen Gegnern das Schimpfwort zurückgibt, mit dem sie die Heiden und darum auch die Christen aus den Heiden belegen, wer ihnen das Heiligste, das sie kennen — die Beschneidung —, voller Spott in das abscheulichste Gegenteil verkehrt, — dessen Stimmung ist eifernde Leidenschaft, die die Grenzen der Gerechtigkeit gegen den Feind überschreitet. Wodurch ist dieser heftige Ausbruch seiner Erregtheit motiviert? Ebensowenig wie in Philippi der Anlaß zu solchem Stimmungswechsel gesucht werden darf, ebensowenig läßt er sich in der Gemeinde des Ortes, von dem aus der Brief geschrieben ist, nachweisen. Die Schilderung ihrer Zustände 1, 12 ff. verbietet die Annahme einer irgendwie nennenswerten Gruppe von Leuten, die nach Pauli Meinung ein anderes Evangelium vertreten. Und daß die Kampfesstellung gegen den Judaismus, in der wir Paulus in seinen Briefen an die Korinther und Galater sehen, auch zur Zeit des Philipperbriefes nicht durch eine irenische Politik aufgehoben worden ist, zeigt eben deutlich der Stimmungswechsel zwischen Kap. 2 und 3. Wir kommen also zu dem überraschenden Resultat, daß diese Judaisten weder in Philippi oder in dessen Nähe, noch in Rom bzw. Ephesus zu suchen sind. Und doch ist die Ausführung des Paulus nichts weniger als eine objektive Belehrung über seine Gegner. Jede Hypothese, die dem Paulus irgendwie eine akademische Auseinander-

ſetzung über dieſe Irrlehrer zutraut, iſt ſelbſtverſtändlich zu verwerfen. Auch die Auskunft, Paulus wolle den Philippern gegenüber die Richtigkeit ſeines ſcharfen, ihnen ſchon von früher bekannten Urteils über die Judaiſten feſthalten und begründen, ſcheint mir unhaltbar. Denn liegt der Streit um verſchiedenartige Beurteilung von anders gerichteten Theologen nicht überhaupt dem Apoſtel ferne, wie denn der Fall ja auch ohne jede Analogie wäre? Müßte er dann nicht ſchreiben: Glaubt's mir nur, ſie ſind wirklich Hunde, ich kann nichts davon zurücknehmen? Statt deſſen richtet er nur ihre Aufmerkſamkeit auf dieſe Menſchen, ohne eine Spur davon zu verraten, daß ſeine Beurteilung von den Leſern nicht geteilt würde. Der Gegenſatz, in dem er ſich weiß, iſt alſo nicht der: ſie ſind nicht edeldenkende, irregeleitete Schafe, wie ihr Philipper das annehmt, ſondern böswillige, verächtliche Kläffer. Der Gegenſatz iſt vielmehr der: die Hunde ſind nicht die Chriſten, ſondern die Judaiſten; und umgekehrt: die Beſchneidung ſind nicht die Judaiſten, ſondern die Chriſten. Auch die beiden Beweiſe, die poſitiv für jene Auffaſſung von 3, 2 ff. geltend gemacht werden, ſcheinen mir nicht ſtichhaltig: denn auch wenn 3, 1^{b} zu dem Abſchnitt über die Judaiſten gezogen wird, ſo wird doch nicht von einer Sicherung (ἀσφαλές) des Urteils der Philipper vor nachgiebiger Milde, ſondern von einer Sicherung ihrer Perſon vor den Irrlehren der Leute geſprochen; und die Bemerkung 3, 15 (καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε) gerade auf das Urteil über die Judaiſten zu beziehen, iſt man um ſo weniger veranlaßt, als zwiſchen ihr und der Ausführung über die Irrlehrer bereits weſentlich andere Gedankengänge eingeſchlagen ſind (3, 12—15).

Der Apoſtel weiß ſich alſo auch nicht in Gegenſatz zu den Philippern, wenn er ſeine Gegner ſo hart beurteilt. Und doch iſt ſeine Stimmung ſo auffallend erregt. Eine ſolche Stimmung iſt nur erklärlich, wenn der Streit, um den es ſich handelt, den Paulus wirklich bis in die Tiefen ſeiner Leidenſchaft aufrührt. Der Kampf muß akut ſein, denn die Stimmung iſt Kampfesſtimmung. Aber er iſt nicht akut für die Gemeinde, an die oder

von der aus er schreibt, sondern nur für ihn selbst [1]). Darum klingt mitten in all die feine und starke Freude hinein der Mißton des theologischen Kampfes, der herb und ungerecht macht. Nur ein paar Akkorde tönt er schrill und rauh dazwischen, gleichsam um uns zum Bewußtsein zu bringen, wie harmonisch sonst der Brief ist, bald ist er verklungen. Aber eben dieser Mißton läßt auf die Not merken, die auf der Seele des Paulus liegt. Der Gefangene steht im Kampfe und ist gefesselt! Wie er seinen vertrauten Philippern schon oft von diesem Kampfe erzählt hat — ihnen braucht er nicht zu sagen, wen er unter den Hunden meint —, so muß er auch diesmal seinem bedrängten Herzen Luft machen. Und nun berichtet er nicht etwa von den falschen Brüdern. Nein, aller Bericht geht in bewegten Urteilen unter. Dagegen taucht die gewaltige Umwälzung vor dem Leser auf, die den Mann der radikalen Entschiedenheit zu solcher scharfen Stellung bewogen hat. Ganz von selbst werden diese Ergüsse über den Kampf, in dem sein Herz für seine Heidenchristen auf Tod und Leben ringt, zu einer wunderbar durchsichtigen Selbstcharakteristik. Der Brief gehört demnach in eine Zeit des bittersten Kampfes mit den Judaisten.

Wann hat dieser Kampf am lebhaftesten getobt? — Wir kennen den Apostel vor diesem Kampf aus dem 1. (und 2.?) Thessalonicherbrief und wohl auch aus dem 1. Korintherbrief. Wir haben Briefe von ihm aus seiner letzten Zeit, die diesen Kampf nicht mehr kennen, Kol., Philem. und — wenn man ihn für echt hält — Eph.: sie tragen nach Stil, Stimmung und Gedankenführung ihr be-

1) Ein Analogon bietet Römer 16. Mitten in die Grüße hinein, die die liebenswürdige Freundlichkeit Pauli in hellem Lichte zeigen, fallen ein paar überaus kräftige polemische Bemerkungen V. 17 ff. gegen Irrlehrer, die mit trügerischer Sanftmut die Menschen betören. Es kann kein Zweifel sein, daß sie in der Gemeinde, an die der Brief gerichtet ist, keinen Boden gefunden haben. Denn Paulus bezeugt dieser seine Freude an ihrem Gehorsam. Es besteht bei ihm auch keine größere Sorge, daß sie in Zukunft sich den Agitatoren zuneigen würden. Aber die lebhaften Eindrücke von diesen seinen Gegnern — die wir auch nicht in Korinth, dem Abfassungsort des Briefes, suchen dürfen — machen seine sonst so gleichmütig-herzliche Stimmung voll flammenden Eifers.

ſonderes Gepräge. Weiter ſind uns ſolche erhalten, in denen der akute Kampf tobt; ſie ſind ausgezeichnet durch eine ſcharf geprägte Lehre und durch den unendlichen Reichtum der verſchiedenen im Kampfe ausgelöſten Stimmungen (Gal. 2 Kor.). Wir haben weiter den Römerbrief, der wohl der Lehre, aber nicht der Stimmung nach mit der letztgenannten Gruppe zuſammengehört: ein Kampfbrief iſt er nicht, wohl aber ſetzt er den Kampf überall voraus; er gibt ſeinen reichen Ertrag am vollſtändigſten; in der Stimmung iſt er nur wenig bewegt, weil an eine fremde Gemeinde gerichtet. So gruppiert ſich die Hinterlaſſenſchaft des Paulus leicht (von den Paſtoralbriefen ſehe ich dabei ab) in die Periode vor dem Kampf (Theſſ. 1 Kor.), den Kampf (2 Kor. Gal., am Ende der Epoche der Römerbrief) und die Zeit nach dem Kampf (Gefangenſchaftsbriefe). Dabei unterſcheidet ſich die 2. Epoche von der 1. und 3. nicht nur durch die Erregtheit des Tons und der Stimmung, ſondern auch durch eine beſtimmte, im Kampf ausgeprägte und mit ihm wieder zurücktretende apologetiſche Theologie. In dieſe Gruppierung haben wir nun den Philipperbrief einzuordnen. Nach dem oben verſuchten Nachweis gehört er in die Zeit, da der Kampf am ſchärfſten iſt. Dem kommt die epheſiniſche Hypotheſe entgegen: nach ihr gehört er kurz vor den 2. Korintherbrief.

Dagegen erregt die römiſche Hypotheſe von hier aus mehrfache Bedenken. Für ſie werden die Ausführungen 3, 2 ff. im Grunde ein merkwürdiger Nachklang einer anderen Zeit. Gewiß, ſolange man mit den letzten Schülern Baurs ſich den Apoſtel nicht anders vorſtellen kann als in Kampfesſtellung gegen den Judaismus, iſt es nicht nur natürlich, ſondern erforderlich, daß dieſer Gegenſatz auch in dem letzten echten Briefe einen ſcharfen Ausdruck findet. Aber ſowie man den judaiſtiſchen Kampf für eine, wenn auch die wichtigſte, Epoche in ſeinem Leben anſieht, d. h. wenn man mindeſtens noch Kol. und 1. Theſſ. für echt hält, ſtellt ſich die Frage ein: woher dieſe iſolierten Bemerkungen über die Judaiſten? Man würde ſie begreifen, wenn ſie an judaiſtiſcher Propaganda in Philippi oder in Rom ihren Anlaß hätten. Aber daß von ihr keine Rede ſein kann, erhellt aus dem Briefe ſelbſt. Und auch die Art der Gemeinde in Rom, wie ſie

in dem Briefe des Paulus an sie vorausgesetzt wird, stimmt durchaus zu diesem Resultate. Müssen wir aber unser Augenmerk auf Zustände außerhalb Roms richten, so müssen wir eine Nachblüte des Streites konstruieren, die lediglich unserer Stelle ihr zweifelhaftes Dasein verdankt. Denn an den zwei Herden judaistischer Agitation, die wir kennen, ist in jener Zeit der Streit längst zu Ende; für Korinth haben wir eine Urkunde, die uns die ersten leisen Anfänge, und eine andere, die uns die letzten Ausgänge des Streites zeigt; etwa binnen einem Jahre mögen sich die Kämpfe hier erledigt haben. Wie schnell sich die Dinge in Galatien entwickelt haben, läßt sich nicht bestimmt sagen: daß sie vor der letzten Fahrt des Paulus nach Jerusalem zur Ruhe gekommen sind, darf vermutet werden (Apg. 20, 4). Der gewaltige Kampf, von dem wir wissen, ist also vor dem Weggange des Paulus aus seiner kleinasiatisch-makedonisch-griechischen Mission zu Ende; und wie wäre es auch denkbar, daß Paulus seinem alten Missionsgebiet den Rücken kehrte, als es in vollem Aufruhr stand! Nun liegt es natürlich im Bereiche der historischen Möglichkeit, daß bald nach dem Weggang des Paulus der Kampf von neuem in großer Stärke anhob. Allein gegen solche Vermutung erheben sich Bedenken von den übrigen Gefangenschaftsbriefen aus. Ich setze bei meiner Beweisführung freilich voraus, daß sie sämtlich nicht aus einer früheren Gefangenschaft als aus der in Rom oder auch Cäsarea stammen, allein diese Voraussetzung trifft, soweit ich sehe, auf alle Forscher außer Lisco und Deißmann zu [1]). Vom Kolosserbrief aus ergibt sich also meines

1) Ein wichtiges Argument gegen die Herleitung der übrigen Gefangenschaftsbriefe aus der ephesinischen Zeit wird stets die große stilistische und inhaltliche Verschiedenheit dieser Briefe von dem Philipperbrief bleiben. Deißmann ([1] S. 165) meint, sie lediglich aus der brieflichen Situation erklären zu können. Er betont, daß die Gemeinden, an die er schreibt, ihm persönlich nicht bekannt sind. Das letztere muß gewiß beachtet werden. Allein in gemindertem Maße finden sich die Stileigentümlichkeiten vom Kolosser- und Epheserauch in dem Philemonbrief, der doch gewiß eine gänzlich andere Situation zeigt und durch und durch „persönlich" ist. Daß der inhaltliche Kontrast von Kolosser und Philipper zum guten Teile auf der gänzlichen Verschiedenheit der Probleme beruht, die die Gemeinde dem Apostel darbietet, wird kein Verständiger

Erachtens ein Vorurteil gegen die Fortdauer einer umfassenden Judaistenagitation. Nicht als ob man den törichten Schluß e si-

---

leugnen. Allein es überrascht doch, wenn der „Epheserbrief" in seiner Gedankenführung dem Kolosserbrief außerordentlich nahekommt, ohne daß für ihn ein erkennbarer Anlaß zu solchen Expektorationen durch die Verhältnisse der Adressaten gegeben wäre. Weist dieser Tatbestand nicht darauf, daß es eine Zeit gab, in der eben dieser Stil und diese Gedanken dem Paulus überhaupt geläufig waren? Schon aus solchen allgemeinen Erwägungen empfiehlt es sich, Kol., Eph., Philem. von dem Philipperbrief zeitlich und örtlich zu trennen. In der Tat trage ich, wenn der letztgenannte Brief in die ephesinische Zeit fällt, kein Bedenken, die ersteren Briefe in die Gefangenschaft zu Rom oder auch zu Cäsarea zu setzen. Dazu kommen Gründe, die mir eine ephesinische Abfassung so gut wie ausgeschlossen erscheinen lassen. Entscheidend scheint mir schon allein die Erwähnung des Lukas (Philem. 24; Kol. 4, 14; das gleiche gilt von 2Tim. 4, 11). Ist dieser der Verfasser oder auch nur der Gewährsmann der Apostelgeschichte, so wird es unbegreiflich, wie diese über eine Zeit nur sehr lückenhaft berichtet, die Lukas als Mitarbeiter und vielleicht auch als ärztlicher Berater des Paulus miterlebt hat. Ferner, ist es nicht verständlicher, wenn der entlaufene Sklave Onesimus sich in das ferne große Rom oder das entlegene Cäsarea flüchtete, als in das nahe Ephesus, in dem ihn jeden Augenblick Bekannte seines Herrn ausfindig machen konnten? Ist es nicht natürlicher, daß er im Gefängnisse zu Rom durch die Predigt des Paulus (Apg. 28, 30f.) für das Evangelium gewonnen wird, oder zu dem berühmten Freiheitsapostel nach Cäsarea flieht, als daß er sich nach Ephesus begibt, wo Paulus wenigstens zur Zeit des Philipperbriefs keine Gelegenheit zur Predigt hatte und wo Onesimus jedenfalls jeden Augenblick mit seinem einstigen Herrn zusammentreffen konnte? Ist es denkbar, daß die Adressaten des „Epheserbriefs", die wir wohl in der Provinz Asien zu suchen haben, dem Apostel nur durch Hörensagen bekannt sind (3, 2), und umgekehrt (1, 15; 4, 21)? Müßte man bei der ephesinischen Hypothese nicht vielmehr einen lebhafteren, auch persönlichen Verkehr zwischen den Adressaten und Paulus für wahrscheinlich halten? Die Gründe, die gegen die Herleitung aller Gefangenschaftsbriefe aus Rom zugunsten Cäsareas geltend gemacht werden, treffen auch die ephesinische Abkunft von Kol., Philem., Eph., ja sie erhalten noch mehr Gewicht, weil es sich in Ephesus nicht um eine lang dauernde Gefangenschaft, sondern offenbar nur um eine kurze Haft handelt. — Da die Briefe im einzelnen wenig persönliche Bemerkungen enthalten, hat die Phantasie Liscos hier noch mehr Spielraum als bei der Erklärung des Philipperbriefs. Ihren Höhepunkt erreicht sie bei dem Nachweis, daß der Epheserbrief in den luftigen Höhen des Paulusturmes geschrieben sei, weil sich Paulus hier in einer so hohen Bildersprache ergeht und offenbar von hier aus das

lentio ziehen könnte, als hätte Paulus in jedem Briefe die Verpflichtung, über alles Aufschluß zu geben, was uns interessiert. Aber auffällig ist doch, daß er hier jüdisch infizierten Irrlehrern gegenüber nicht nur in eigenartiger Sprache, sondern auch in ganz anderer Stimmung und Gedankenführung entgegentritt als den Judaisten in den älteren Briefen. Die positive theologische Arbeit des Paulus in Kol., Eph., Philem. bewegt sich fast gar nicht mehr in den alten, für den Kampf mit den Judaisten geprägten Formen. Der Kampf selbst spielt also für Paulus nicht mehr die erhebliche Rolle wie früher. Dabei ist undenkbar, daß Paulus plötzlich von der Schärfe seiner Position gelassen habe. So bleibt nur übrig, daß ihm kein bedeutenderer Anlaß zur Polemik mehr gegeben war. Einen solchen aber setzt die heftige Erregung des Philipperbriefs voraus. Es ist nun gewiß möglich, daß auch nach der Abfassungszeit des Kolosserbriefs und vor der des Philipperbriefs in Rom noch irgendwo eine heftige judaistische Krise einsetzte. Allein auch diese Annahme würde dem Briefe nicht gerecht werden. Denn entweder müssen wir sie in die Nähe des Apostels setzen; von Judaisten im Abendlande aber wissen wir gar nichts, und wie sollte Paulus dazu kommen, die Philipper, in ein paar Worten an Bekanntes erinnernd, ihr Augenmerk auf diese richten zu lassen? Oder wir bringen sie irgendwo im Orient unter; dann könnte man sie ja in eine Gegend legen, die für die Gemeinde in Philippi interessant und bekannt genug war. Aber dann erinnere man sich, daß bei der weiten Entfernung, zumal in Anbetracht der Schwierigkeiten der Seefahrt, der Verkehr mit seinen

---

wellenbewegte Meer, den Wechsel von Tag und Nacht, die Soldaten im Hofe, den Unterschied der Höhe und Tiefe usw. vor Augen hat und zu sonst nicht benutzten Bildern verwertet (S. 103—109). Rechnet man von der sehr ausführlichen Beweisführung Liscos (S. 55—111, vgl. auch über die Pastoralbriefe S. 127—135) solche Phantasieen, den Beweis der Echtheit der Briefe und die Argumentationen ab, aus denen nur erhellt, wie unter Voraussetzung der in Frage stehenden Hypothese das Einzelne verständlich gemacht werden könnte, so bleibt nur der Hinweis auf einzelne scharfsinnig erkannte Schwierigkeiten der jetzigen Exegese übrig, der zumal den oben erörterten, von Lisco fast gar nicht beachteten allgemeineren Beobachtungen gegenüber meines Erachtens zum Gegenbeweise nicht ausreicht.

Gemeinden für den Gefangenen ziemlich erschwert war, und doch glaubt er die Philipper so eingeweiht, daß er sich mit den paar andeutenden Worten begnügt. Solche Kenntnis, solches Miterleben des Kampfes, wie es im Briefe vorausgesetzt wird, scheint mir bei der römischen Hypothese undenkbar. Gerade die Schwierigkeiten, in die sie uns bei der Frage nach den Judaisten verwickelt, beweisen, daß sie nur mit Zwang durchgeführt werden kann.

Ganz anders steht es bei der ephesinischen Abfassung des Briefes. Alle die Punkte, die Schwierigkeiten machen, wenn man an Rom denkt, passen ausgezeichnet bei Ephesus. Hier ist die Möglichkeit eines ganz intensiven Verkehrs zwischen Paulus und seiner Gemeinde gegeben, wie er an verschiedenen Stellen des Briefes vorausgesetzt wird. Von hier aus erlebt Paulus die schärfsten Kämpfe mit den Judaisten mindestens in Korinth. Gegen Ende der ephesinischen Wirksamkeit macht Paulus seine Versuche, die Gemeinde in Korinth zu bändigen: sowohl der kurze Besuch des Paulus in Korinth, wie der unter Tränen geschriebene Zwischenbrief geschehen von Ephesus aus, beide machen die Gemeinde nur aufsässiger. Paulus verläßt die Stadt hernach gezwungen, ohne von Korinth irgendeine beruhigende Antwort zu erhalten. Das sind etwa die Erfahrungen, die hinter 3, 2 ff. stehen. Ob zu diesen noch ähnliche Vorgänge in anderen Gemeinden getreten sind, speziell ob auch die galatische Kontroverse in der ephesinischen Zeit spielt, muß dahingestellt bleiben: jedenfalls sehen wir noch in dem bald darauf verfaßten 2. Korintherbrief, wie Paulus, auch als der Kampf nahezu beigelegt ist, bis in die Tiefen seines Herzens erschüttert wird, wenn er seiner Gegner und ihrer Wirksamkeit gedenkt.

So treten uns der Philipper- und der 2. Korintherbrief als zwei Urkunden etwa der gleichen Zeit entgegen. Es sind die beiden Briefe, die uns den tiefsten Einblick in die persönliche Stimmung des Paulus gewähren. Das ist nicht zufällig, sondern durch die Not des Kampfes bedingt, bei dem es sich um sein Evangelium d. h. um alles handelt. In den beiden Briefen sehen wir den Apostel noch in Fechterstellung: die verzehrende Glut seiner Leidenschaft für den von ihm gepredigten Christus bricht doch schließlich

hervor, ungeſtüm, in heroiſcher Größe, ohne jeden Beigeſchmack kleinlicher Selbſtſucht, aber nicht ohne verletzende Schärfe und ungerechte Bitterkeit. Beide laſſen uns einen Menſchen erkennen, in dem die Stimmung oft jäh von einem Extrem in das andere überſpringt. Dem ſcharfen Stimmungswechſel zwiſchen den Bemerkungen über die Sendung des Epaphroditus und denen über die Judaiſten im Philipperbrief entſpricht ein ähnlicher im 2. Korintherbrief, der nach dem äußerſt herzlich gehaltenen Friedensſchluſſe mit der Gemeinde und ausführlichen Darlegungen über die Kollektenſache plötzlich in eine ſehr gereizte Auseinanderſetzung mit den Irrlehrern umſchlägt. In beiden Fällen bricht die Leidenſchaft erſt aus, als Paulus zum Schluſſe kommen will und — wie wir vermuten dürfen — ſelbſt die Feder ergreift. Nun ſchreibt er wirklich perſönlich, und was er zurückgehalten, bricht ſich mit um ſo größerer Gewalt Bahn. Selbſtverſtändlich ſind dieſe Ausführungen ſelbſt in beiden Briefen verſchieden nach Art der Verſchiedenheit der Adreſſe: in Korinth bedarf es mehrerer Kapitel voller Ironie und Sarkasmen, voll bitteren Haſſes und zarter, glühender Liebe, ehe Paulus mit dem, was ihn bedrückt, innerlich fertig geworden iſt. In Philippi bedarf es nur einiger Zeilen, damit er ſeiner Gemeinde von ſeiner Herzensnot erneute Kunde gebe. Aber in beiden Briefen kommt Paulus ſchließlich von jener Stimmung los, und die zuerſt angeſchlagenen Töne klingen wieder durch.

Freilich iſt nun der Grundton, auf den das Ganze geſtimmt iſt, in beiden Briefen grundverſchieden. Aber dieſe Differenz erklärt ſich völlig aus der Differenz der Anläſſe: hier galt es, eine Gemeinde, die kurz vor dem Bruche mit Paulus geſtanden hatte und nun in ihrer Mehrheit ſich wieder ihm zuneigte, ſtrafend, warnend und lockend wieder zu erobern, dort eine beſonders vertraute auf dem guten Wege, den ſie längſt eingeſchlagen, weiterzuführen. Darum iſt die Grundſtimmung hier die Angſt der Liebe, die um den Gegenſtand ihrer Liebe bangt, dort die Freude, die ihre Sicherheit und ihre weiterſtrebende Kraft in Gott gegründet weiß.

Noch an einem anderen, ſchon berührten Punkte zeigen die beiden Briefe verwandte Stimmung: beide durchzieht die gleiche

Todesbereitschaft. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie beide im Unterschiede von 1 Thess. und 1 Kor. mit einem Abscheiden vor der Parusie rechnen. Doch bleibt auch hierbei eine Differenz der Stimmung. Der eine Brief schaut mit fröhlichem Mute dem Tode ins Angesicht. Der andere ist unter den schweren Fragen geschrieben, die dem Verfasser aus den Nöten erwuchsen, in denen er am Leben wirklich verzweifelt hatte. Hält man sich die verschiedenartige Veranlassung der Briefe vor Augen, so hindert eine Vergleichung der beiden eine nahe chronologische Zusammenordnung nicht nur nicht, sondern empfiehlt sie geradezu [1]).

Die Bemerkungen des Paulus über die Judaisten Phil. 3 und die ihnen zugrunde liegende seelische Verfassung des Apostels erhalten eine genügende Erklärung nur von der ephesinischen Hypothese aus.

7.

Zu demselben Resultat gelangt man, wenn man den Philipperbrief auf seine gesamte gedankliche Arbeit hin untersucht. Es ist in weiten Kreisen anerkannt, daß er auch in diesem Punkte näher mit den älteren Briefen, als mit den anderen aus der Gefangenschaft zusammengehört. Diese Charakteristik empfängt eine ausgezeichnete Bestätigung durch die Lektüre des Abschnittes der „Neutestamentlichen Theologie" von B. Weiß, in dem dieser scharfsinnige Exeget die „fortgebildeten Lehren" der Gefangenschaftsbriefe mit Einschluß unseres Briefes, also in erklärtem Gegensatz gegen unsere These behandelt [2]). In diesem Abschnitt bildet der aus Eph. Kol. entnommene Stoff durchweg den Hauptbestandteil seiner Darlegungen und bietet den Faden, an dem er das Ganze entwickelt. Der Einschlag aus dem Philipperbriefe, den er beizubringen vermag, ist überhaupt klein. Und was er anführt, sind entweder belanglose Kleinigkeiten (z. B. die ἄνω κλῆσις 3, 14 ein

1) Auch Lisco, S. 52ff., betont die Verwandtschaft zwischen Philipper und „2 Kor. BC", doch legt er großen Wert auf lexikalische und „biblisch-theologische" Kleinigkeiten, die meines Erachtens nichts beweisen.

2) „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", 3. Teil, 12. Kapitel [7] (1903) S. 419–439.

Beweis für die „fortgebildete Lehre", daß auch die Berufung von obenher geschieht!) oder die Mahnungen zur Einmütigkeit im Kampf für den Glauben und in der demütigen Liebe, bei denen B. Weiß selbst auf die Parallelstellen der älteren Briefe aufmerksam macht. Als Beitrag zur „Fortbildung des Paulinismus" bleibt demnach auch bei dem Klassiker der Lehrbegriffsmethode im wesentlichen nur die Stelle Phil. 2, 5—11! Allein die kosmische Bedeutung Christi, die hier ausgesagt wird, ist eine Grundvoraussetzung der paulinischen Erlösungsanschauung. Die Mahnung, dem Vorbilde, das uns in dem Verzicht des präexistenten Himmelschristus auf seine göttliche δόξα entgegentritt, zu folgen, begegnet uns in etwas anderer Wendung schon 2 Kor. 8, 9. Das Besondere der Stelle beschränkt sich schließlich darauf, daß Christus in kurzer Anspielung mit einem anderen Himmelswesen in Gegensatz gebracht wird, das sich bei seiner göttlichen μορφή nicht genügen ließ, sondern durch listigen Raub die Gottgleichheit erlangen wollte. Mag dieses Wesen nun der göttliche Urmensch gewesen sein oder nicht, jedenfalls will hier Paulus nicht eine neue Lehre geben, sondern erinnert nur an ein, wie er voraussetzt, den Lesern bekanntes Theologumenon. Übrigens tritt dieses im Kreise der anderen Gefangenschaftsbriefe mindestens ebenso isoliert auf, wie in den älteren Briefen, die in ihren Sätzen über Adam und Christus eher eine Analogie geben könnten. Das Ergebnis ist vielmehr: der Philipperbrief gehört seinem „Lehrbegriffe" nach näher an die älteren Sendschreiben, als an die anderen Gefangenschaftsbriefe.

So kommen wir von verschiedenen Gesichtspunkten zu dem Resultat: die gewöhnliche Datierung des Philipperbriefs aus der römischen Gefangenschaft unterliegt erheblichen Bedenken. Diese werden durch die ephesinische Hypothese gehoben. Sie gestattet eine lebensvollere Auffassung des Briefs und darf als die wahrscheinlichere gelten, wenngleich hier wie bei den meisten Erörterungen über die urchristlichen Schriften natürlich nie vergessen werden darf, daß die Kleinheit des Quellenmaterials, mit dem wir einmal arbeiten müssen, uns nie völlig gesicherte Annahmen gestattet.

4.

Die gotische Bibel.

Von

Pfarrer Ad. Risch in Breitenbach (Pfalz).

1. Die gotische Bibel zieht endlich wieder durch einige neuere Veröffentlichungen [1]) die Aufmerksamkeit der Bibel- und Sprachforscher auf sich. Bis jetzt wurde die gotische Bibel eigentlich von Germanisten und ganz besonders von Theologen sehr stiefmütterlich behandelt. Die Ausgabe der gotischen Bibel, die bis jetzt am meisten benutzt wird, weil sie den gotischen Text, eine knappe Grammatik und ein ziemlich ausführliches Wörterbuch in einer bequemen, billigen Handausgabe vereinigt, ward einst von einem Pfarrer veranstaltet. Stamm-Heyne-Wrede's „Ulfilas" (zuletzt 11. Aufl.) hat in seinen neuen Auflagen gewissenhaft die gewaltigen Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung gebucht und genügt auch vorläufig noch den Bedürfnissen der meisten, die germanistische Studien treiben, weil sie die Kenntnis des Gotischen fast nur als bequemes Sprungbrett zum besseren Verständnis der germanischen Laut- und Formenlehre werten. Vielleicht schafft das wachsende Interesse an syntaktischen Problemen

1) Streitberg, Gotisches Elementarbuch, 3. u. 4. Aufl., 1910 (geh. 3,40 Mk., geb. 4 Mk.). — Streitberg, Die gotische Bibel, I. Teil: Der gotische Text und seine griechische Vorlage, mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen, sowie den kleinen Denkmälern als Anhang, 1908 (geh. 4,70 Mk.). Der wohl bald erscheinende II. Teil bringt ein gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch. Beide Werke sind bei Winter, Heidelberg in einer von Streitberg herausgegebenen „Germanischen Bibliothek" erschienen, die durch ihre billigen, bequemen Textausgaben und ihre klaren, von allem unnötigen Ballast freien Abrisse (Grammatiken, Literaturgeschichten usw.) Forschern, die nicht Germanisten von Fach sind, gute Dienste leistet. — H. Böhmer, „Wulfila" in Haucks „Realenzyklopädie für prot. Theologie", 3. Aufl., 21. Band, 549—558 (1908). — Weitere Literatur bei Böhmer, ferner in Streitbergs Elementarbuch und im Nachtrag am Schluß dieses Aufsatzes.

hier Wandel. Der Theologen, welche Ulfilas oder Wulfila, wie die richtige Sprachform ist, lesen, sind heute weit weniger als vor 50 Jahren. Für wissenschaftliche Zwecke war die große kommentierte Ausgabe Bernhardts in Zachers „Germanistischer Handbibliothek" von 1875 bisher unentbehrlich. Unter dem gotischen Text druckte er die auf rein eklektischem Wege erschlossene griechische Vorlage der gotischen Bibel mit überreichen griechischen und lateinischen Varianten ab. Sein Werk leidet an einer willkürlichen Textbehandlung der gotischen und griechischen Bibel und ist überdies längst vergriffen. Erst Streitbergs „Gotische Bibel" von 1908 bietet für das, was Bernhardts Handbuch leisten sollte, einen befriedigenden Ersatz. Vor Heyne-Wrede's „Ulfilas" hat sie den unschätzbaren Vorzug voraus, daß sie die griechische Vorlage linksseitig zur Vergleichung abdruckt. Schon der erste vorliegende Band vereinigt in knappster Form das meiste, was Bernhardts große teure Ausgabe enthielt, und bringt außerdem noch alle geschichtlichen Quellenbelege zur gotischen Bibel und zum Leben Wulfila's im Original. Das in Aussicht gestellte gotisch-griechisch-deutsche Wörterbuch ist ein dringendes Bedürfnis. Eine griechisch-gotische Wortliste ist allerdings für wissenschaftliche Untersuchungen ebenso unentbehrlich. Hoffentlich wird sie uns auch in den nächsten Jahren beschert. Das gotische Elementarbuch (mit reichen Textproben und Glossar) ruht auf sprachgeschichtlicher Grundlage [1]). Auf die Syntax, das bisher vernachlässigte Stiefkind der Germanistik, sei besonders hingewiesen. Ohne syntaktische Schulung darf es niemand wagen, ein Urteil über Wulfila als Bibelübersetzer abzugeben.

2. So sind wir endlich mit gutem Handwerksgeräte, das sich zudem jeder leicht verschaffen kann, genügend ausgerüstet, um mit frischem Mute an das Problem heranzutreten, das uns die gotische Bibel stellt. Nicht eine Lösung des Problems, sondern nur eine sichere Grundlage zu den nötigen Untersuchungen will

1) Wer keine germanistischen Sprachstudien treibt, wird die Lautlehre am besten überschlagen. — Außerdem sei auf Gliese, Kurze Einführung in das Studium des Gotischen, Winter, Heidelberg (2 Mk.) und Jantzen, Gotische Sprachdenkmäler, Sammlung Göschen (80 Pf.) als erste Einführung für Nichtgermanisten verwiesen.

Streitberg geben. Faſt 30 Jahre hat die Arbeit geruht. Sehen wir von der bahnbrechenden Entdeckung de Lagardes (1883) über die griechiſche Vorlage der altteſtamentlichen Bruchſtücke in der gotiſchen Bibel (ſ. unten) ab, ſo war Bernhardts Ausgabe (1875) das letzte wiſſenſchaftliche Ereignis in der eigentlichen Wulfilaforſchung. Er ging von der richtigen Erkenntnis aus, daß für das Verſtändnis der gotiſchen Bibel die Rekonſtruktion der griechiſchen Vorlage die wichtigſte Aufgabe ſei. Seine Löſung konnte jedoch noch nicht befriedigen und iſt durch die intenſive Arbeit auf dem Gebiete der alt- und neuteſtamentlichen Textkritik heute völlig überholt. Da griff vor etwa 10 Jahren der Germaniſt Kauffmann das Problem von neuem auf. Er benutzte endlich die Fingerzeige, die der geniale Textkritiker de Lagarde in ſeinen Septuagintaſtudien gegeben hatte, und ſuchte zunächſt das Verhältnis der wenigen altteſtamentlichen Fragmente zur Lucianiſchen Rezenſion der griechiſchen Bibel genauer zu beſtimmen. Auch für die viel verwickeltere Aufgabe im Neuen Teſtament war de Lagarde für ihn vorbildlich. Wie dieſer die Chryſoſtomuszitate für die Septuaginta erfolgreich verwertet hatte, ſo vermutete Kauffmann aus naheliegenden Erwägungen auch eine den neuteſtamentlichen Zitaten bei Chryſoſtomus naheſtehende Rezenſion des Neuen Teſtamentes bei Wulfila. In den Textproben ſeines Elementarbuches (2. Aufl. 1906) hatte darum Streitberg, ſich eng an Kauffmann anſchließend, die betreffenden Stellen aus des Chryſoſtomus Homilien ausgehoben und mit einigen Ergänzungen zu einem fortlaufenden griechiſchen Text zuſammengefügt. Stellenweiſe ergab ſich dabei natürlich ein Wortlaut, wie er für jeden fortlaufenden Bibeltext ausgeſchloſſen iſt. In Fußnoten ward jedesmal die normale Lesart der Bibelhandſchriften gegeben. Es ſollte nur dargetan werden, daß die Vorlage der gotiſchen Bibel der Textfamilie, welcher das Neue Teſtament des Chryſoſtomus angehörte, ſehr nahe ſtand.

In ſeiner „Gotiſchen Bibel“ (1908) und Elementarbuch [3] konnte Streitberg einen ſehr weſentlichen Fortſchritt machen (ſ. Einl. S. XXXI—XLVI). Inzwiſchen war v. Sodens groß angelegtes textkritiſches Werk ſo weit fortgeſchritten, daß ſeine Ergebniſſe zur Grundlage der Rekonſtruktion der griechiſchen Vorlage gemacht wer-

den durften. Nach Soden hat Wulfila bei ſeiner Evangelienüberſetzung einen Text benutzt, der eine Miſchform zwiſchen der ſyriſch-antiocheniſchen (*K) und der paläſtinenſiſch-jeruſalemiſchen Rezenſion (*I) bildet. Dieſer Miſchtext ſteht zwar dem Neuen Teſtament des Chryſoſtomus ſehr nahe, iſt jedoch mit ihm nicht identiſch (Einl. S. XXXVII). Für die pauliniſchen Briefe wird die aſiatiſche Handſchriftenklaſſe (K, L, P, M) zugrunde gelegt (Einl. S. XL). Dem Chryſoſtomustexte wird auch jetzt noch volle Aufmerkſamkeit zugewandt. Aber der Text und die Varianten ruhen jetzt auf einer viel breiteren und ſichereren Grundlage. Im kritiſchen Apparat des griechiſchen Textes wie in den Fußnoten zum gotiſchen Text wird das Zuſammentreffen mit der altlateiniſchen Bibel und auffallende Zuſammenklänge mit der Vulgata gebucht. Eine bis ins einzelnſte wiſſenſchaftlich ſichergeſtellte Vorlage Wulfila's zu rekonſtruieren, lehnt Streitberg ab; der Kreis der Fälle, wo der Wortlaut der Vorlage zweifelhaft bleibt, iſt jedoch gegen früher um ein bedeutendes verengert. Mit Recht macht Streitberg auch ſtändig auf den Einfluß von Parallelſtellen aufmerkſam (S. XLVI). Es wird ſich allerdings oft nur ſchwer feſtſtellen laſſen, ob erſt ein gotiſcher Abſchreiber, oder Wulfila ſelbſt durch die dem Geiſte vorſchwebende Parallelſtelle beeinflußt wurde. Über die Bibelkenntnis in jener Zeit laſſen ſich dabei allerlei intereſſante Vermutungen anſtellen.

Im Anſchluß an Burkitt ſtellt Streitberg (S. XLIII) feſt, daß die der gotiſchen Bibel ſehr naheſtehende lateiniſche Bibelhandſchrift des codex Brixianus (f), welcher der gleichen Kalligraphenſchule wie der gotiſche codex argenteus angehört, Abſchrift einer lateiniſch-gotiſchen Bilingue[1]) iſt und eine Angleichung an den gotiſchen Text verrät. Die Frage, ob etwa die altlateiniſche Bibel bereits die griechiſche Vorlage des Wulfila oder dieſen ſelbſt oder erſt nachträglich die Abſchriften des gotiſchen Textes beeinflußt hat, läßt Streitberg in der Schwebe; er bietet nur das nötige Material zur Unterſuchung. Doch ſcheint er, wie ich glaube mit Recht, eine nachträgliche, bewußte Ausgleichung des gotiſchen und lateiniſchen Textes für wahrſcheinlich zu halten.

1) Über das jüngſt von Glaue aufgefundene Fragment einer lat.-gotiſchen Bilingue ſ. Nachtrag.

3. Die Germaniſten Kauffmann und Streitberg haben ſich an eine Aufgabe gemacht, welche eigentlich Theologen zu löſen verpflichtet wären. Ohne die eindringenden textkritiſchen Unterſuchungen der griechiſchen Bibel, ohne de Lagarde's und Sodens Vorarbeit wären die großen Fortſchritte, die über Bernhardts erſten Löſungsverſuch weit hinausführen, nicht möglich geweſen. Nur einem Fachmann, der das weitſchichtige Handſchriftenmaterial der griechiſchen Bibel im 4. Jahrhundert völlig beherrſcht, traue ich ein ſelbſtändiges Urteil über den griechiſchen Text in Streitbergs gotiſcher Bibel zu. Die meiſten Germaniſten und auch wir Durchſchnittstheologen werden nur dankbar, aber ohne die Möglichkeit eines nachprüfenden, ſelbſtändigen Urteils ſein Buch benützen müſſen. Im Intereſſe einer geſunden wiſſenſchaftlichen Weiterarbeit müſſen wir darum berufene Textkritiker um eine klare, abſchließende Antwort auf folgende Fragen dringend erſuchen: Iſt das Problem von Streitberg richtig geſtellt? Sind wir nach dem vorliegenden handſchriftlichen Befunde heute noch wirklich in der Lage, für die einzelnen Jahrhunderte und die einzelnen Landſchaften, ſpeziell für die Zeit des Wulfila und für das chriſtliche Grenzgebiet, dem er entſtammte, eine beſtimmte Textrezenſion ſicher zu rekonſtruieren? Sollten bei dieſer zweiten Frage Textkritiker von Fach große Vorbehalte machen, ſo ſind doch ſolche Verſuche wie der Kauffmanns und Streitbergs eine dringende Notwendigkeit. Wir dürfen keine Arbeit ſcheuen und keinen Weg unbegangen ſein laſſen, der an den uns erreichbaren Grad der Gewißheit oder Wahrſcheinlichkeit möglichſt nahe heranführt.

Doch iſt meines Erachtens nicht zu überſehen, daß die bisherige bibliſche Textkritik ausſchließlich nur das eine Ziel verfolgt, die Urform des Bibeltextes aus der Überlieferung herauszuſchälen. Darum dürfen ihre Ergebniſſe nicht ohne weiteres zur Löſung der ganz anders orientierten Aufgabe verwertet werden: Welche verſchiedenen Textgeſtalten in Original und Überſetzung hat die Bibel auf ihrem Gang durch die einzelnen Zeiten und Völker erhalten? Bis jetzt fehlt trotz des reichen Materials, das die eifrige Einzelforſchung ans Licht gezogen (vgl. Bd. II u. III in Haucks Realenzykl., dazu auch außer den dort von ihm bearbei-

teten Aufsätzen Nestle, Einführung in das griech. Neue Testament, besonders in seiner neuesten Ausgabe), noch jeder Versuch einer einheitlichen Darstellung der Textgeschichte der Bibel in ihrer reichen geschichtlichen Entfaltung. Große Strecken Wegs haben die, welche die Urgestalt der Bibel suchen, mit denen, welche ihren wechselnden Gestalten in der geschichtlichen Entwicklung nachgehen, gemeinsam. Nur gehen sie den Weg in entgegengesetzter Richtung. Während ferner der Textkritiker nicht immer Wert darauf legt, ein Zwischenglied zwischen verschiedenen Textfamilien oder gar deren weitere Wucherungen in ihrer individuellen Ausgestaltung bis ins einzelnste zu bestimmen, ist das für die zweite Aufgabe gerade die Hauptsache. Es wirft sich dabei immer das religionsgeschichtliche Problem auf: Haben die individuellen Bedürfnisse und die verschiedene Geistesart der einzelnen Völker in den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung auf die herrschende Textform einen Einfluß geübt? Und wenn, in wie weit ist er nachzuweisen? Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen dann auch solche Bibelhandschriften und Bibelübersetzungen großen Wert, um welche sich bis jetzt Textkritiker von Fach wenig kümmern, weil ihre Untersuchung zur Ermittlung der Urform nichts austrägt. Ich verweise z. B. nur auf die mittelalterlichen Vulgatahandschriften, wo die Forschung noch in den ersten Anfängen steckt. Auch die gotische Bibel, welche für die neutestamentliche Textkritik tatsächlich wenig Gewinn abwirft, wird so für die theologische Arbeit sehr wichtig. Um zu ihrem Verständnis und zu ihrer geschichtlichen Würdigung vorzudringen, dürfen wir diese germanischen Sprachdenkmale nicht isolieren, sondern müssen uns fragen: welchen Wert maß die griechische Kirche des 4. Jahrhunderts der Bibel bei? welchen Gebrauch machte sie von der Bibel im persönlichen und gottesdienstlichen Leben? Ist das häusliche Lesen der Bibel, das Chrysostomus voraussetzt, nur auf die hochgebildeten griechischen Christen eingeschränkt gewesen? Wurde grundsätzlich darauf gehalten, daß bei den gottesdienstlichen Lesungen heiliger Texte, besonders der lectio continua der Bibel, dem vielsprachigen Volke auf dem griechisch-römischen Kulturboden das Wortverständnis der Bibelabschnitte in der Volkssprache vermittelt

wurde? Wie oft, wie, wo, unter welchen Bedingungen ſind Überſetzungen entſtanden? Nach welchen Geſichtspunkten wurden ſie angefertigt? Hat die Theorie der Inſpiration der Bibelüberſetzung eine Methode aufgezwungen, welche von der in der Zeit und dem Volke üblichen Überſetzungstechnik abwich? Müſſen wir zufällige, gelegentliche Verdolmetſchung annehmen, wie es der Charakter der ungleichmäßigen altlateiniſchen Bibel (Itala) nahelegt, oder einen offiziellen Auftrag, eine zuverläſſige Bibelüberſetzung herzuſtellen, wie bei Hieronymus? Hat ein Volk bereits eine Literatursprache und dazu noch eine Überſetzungsliteratur, ſo muß ſeine Bibelüberſetzung daran gemeſſen und den Gründen eines allenfallſigen Abſtandes nachgeforſcht werden. Wir erfahren dabei oft, welcher Bildungsſchicht die Liebhaber der Bibel angehören. Wie ſich das Griechiſch der Septuaginta und des Neuen Teſtaments zum Volksgriechiſch verhält, wird endlich eifrig unterſucht. Wie nahe ſteht das Latein der Itala und Vulgata dem Vulgärlatein des 2. bis 5. Jahrhunderts? Die Frage, ob dieſes Latein dem Volke verſtändlich war, iſt viel wichtiger als die, ob es klaſſiſch war. Konnte die ſyriſche, arabiſche, armeniſche, koptiſche, gotiſche, galliſche, angelſächſiſche Bibel vom Volke wirklich verſtanden werden? Entſprangen die vielen Barbarismen dem Ungeſchick der Überſetzer, oder dem Streben nach engſtem Anſchluß an den heiligen Text, der überſetzt wurde, oder auch dem Streben nach Anſchluß an die Volksſprache? Dieſe drei Möglichkeiten können ſich in den verſchiedenſten Abſtufungen und Kreuzungen bei den einzelnen Überſetzern zuſammenfinden. Wulfila wollte, ſo glaube ich, engſten Anſchluß an den für ihn unfehlbaren Wortlaut der Kirchenbibel mit volkstümlicher Sprechweiſe vereinigen. Ob ihm Ungeſchick, mangelndes Gefühl für die Eigenart der gotiſchen Sprache vorgeworfen werden darf, iſt fraglich. — In Warnecks „Allg. Miſſionszeitſchr.“ 1909, S. 160 ff., hat Holl die oben geſtellten Fragen berührt.

Daß im Gottesdienſt der Goten die gotiſche Sprache angewandt und die Bibel in gotiſcher Sprache verleſen wurde, iſt durch die 8. Homilie des Chryſoſtomus (ſ. Streitberg, Elementarbuch [3] S. 21) ſichergeſtellt. Daß wir in der Bibel des

Wulfila die Überreste der gotischen Kirchenbibel besitzen, darf aus den Lesezeichen des codex Ambrosianus, und vielleicht auch aus der prunkvollen Ausstattung des codex argenteus bestimmt gefolgert werden. Wir werden nachher die Folgerungen, die sich vielleicht daraus auf die Ursache der Entstehung und die Eigenart der gotischen Übersetzung ziehen lassen, in anderem Zusammenhange besprechen. Trat der gotische Text an die Stelle der griechischen und später lateinischen Bibel in der gottesdienstlichen Lesung oder neben sie? War der Lektor an den gotischen Wortlaut gebunden oder war letzterer ein Hilfsmittel, nur dazu bestimmt, dem Lektor die freie Dolmetschung der ursprünglich sicher griechisch verlesenen Perikopen zu erleichtern? In der althochdeutschen Sprachperiode haben die wenigen Bibelverdeutschungen und selbst im ausgehenden Mittelalter die deutschen Plenarien nie offizielle Geltung gehabt. Dagegen hatte der Syrer seine syrische Kirchenbibel. Wie es in der armenischen, persischen, koptischen Kirche zur Zeit des Wulfila gehalten wurde, ist mir unbekannt. Der Brauch der kappadokischen Christengemeinde, deren Absenker die Gotengemeinde war (s. unten), könnte von Einfluß geworden sein. Die lateinisch-gotische Bilingue läßt sich ebenso als Handbuch lernender Kleriker wie als offizielles Kirchenbuch in doppelsprachigem Gottesdienst begreifen. Die bedeutsame Vorrede des codex Brixianus (Streitberg, Die gotische Bibel, Einl. S. XLII ff.) scheint eine autoritative Geltung des gotischen Wortlauts der Bibel zu erweisen. Auch der Brief des Hieronymus an die gotischen Kleriker Sunnia und Fretela gehört hierher.

Auf den Charakter der einzelnen Übersetzung und Textüberlieferung fällt durch solche Beobachtungen wertvolles Licht. Aber die kümmerlichen Nachrichten über die einzelnen erhaltenen Übersetzungen der alten Zeit geben hier keinen genügenden Aufschluß; aber sie reichen vielleicht doch aus, um einige aus der gleichzeitigen Geschichte der Bibel und ihrer Übersetzung geschöpfte Vermutungen zu bestätigen oder abzulehnen. Streitberg, der lediglich eine zuverlässige Textausgabe bringen will, hat diese Fragen nicht berücksichtigt und auch in der Einleitung zu seinem Elementarbuch nur gelegentlich gestreift. In dessen 2. Auflage hatte er Parallelen aus

andern altgermaniſchen Bibelüberſetzungen zur Vergleichung zuſammengeſtellt. Er gibt damit zu erkennen, daß er die Arbeit des Gotenbiſchofs in einen größeren Zuſammenhang eingereiht wiſſen möchte. Ich glaube nur, wir müſſen für das Verſtändnis der gotiſchen Bibel den Rahmen noch viel weiter ſpannen, und neben die ſpäteren germaniſchen Bibelüberſetzungen die gleichzeitigen Arbeiten auf dem griechiſch-römiſchen Kulturboden mit ſeiner vielſprachigen Bevölkerung ſtellen und vor allem den Bibelgebrauch und das Bibelverſtändnis der Kreiſe ins Auge faſſen, denen Wulfila ſeine geiſtige Ausbildung verdankte. Kauffmann und Streitberg haben bisher eine die Theologen beſchämende, vielverſprechende Arbeit geleiſtet. Aber ohne die dauernde Mitarbeit der Theologen, ohne die Hilfe ſehr entlegener theologiſcher Spezialſtudien wird ſich uns die gotiſche Bibel nie völlig erſchließen. Erfreulich iſt die in Ausſicht geſtellte Mitarbeit bedeutender Kirchenhiſtoriker wie H. von Schubert und Pfeilſchifter (Freiburg).

4. Der Schluß des Jahres 1908 hat uns neben der neuen Ausgabe der gotiſchen Bibel durch einen Germaniſten auch eine wertvolle theologiſche Abhandlung über Wulfila aus der Feder des Bonner Kirchenhiſtorikers H. Böhmer in Haucks Realenzyklopädie[3], Band XXI, S. 548 ff. beſchert. Wulfila entſtammte nach ihm der Miſchehe eines wahrſcheinlich unfreien Goten mit einer kappadokiſchen Kriegsgefangnen, die einer kappadokiſchen Chriſtenfamilie angehörte. Bei einem freien Goten laſſe ſich die Kurzform des Namens „Wulfila“ nur ſchwer erklären; da ſeien Zuſammenſetzungen wie Athaulfs, Friulfs zu erwarten (S. 549, Z. 38 ff.). Seine Herkunft läßt chriſtliche Erziehung und Kenntnis der griechiſchen Sprache erwarten. Schon frühe erwählte man ihn zum Lektor der gotiſchen Chriſtengemeinde nördlich der Donau. — In der Datierung ſchließt ſich Böhmer im weſentlichen an die neueren Unterſuchungen der Germaniſten Sievers, Kauffmann und Streitberg an. Als Geburtsjahr vermutet er etwa 310 n. Chr., ſeine Biſchofsweihe berechnet er auf das Jahr 341, kurz vor dem Tode des Biſchofs Euſeb von Nikomedien, der ihn in Antiochien zum „Biſchofe im Lande der Goten“ weihte. In der Umgebung Euſebs dürfen wir am eheſten

die geistige Atmosphäre vermuten, unter deren Einfluß sich die christlich-theologische Erkenntnis des späteren Bibelübersetzers entwickelte. Nach sieben Jahren suchte die von ihren heidnischen Landsleuten hart bedrängte christliche Gotengemeinde unter Führung ihres Bischofs Zuflucht auf römischem Gebiete. Böhmer macht wahrscheinlich, daß Wulfila geistig und auch politisch den Zusammenhang mit der christlichen Welt des griechisch-römischen Reiches nie, auch nicht im Krieg zwischen Rom und den Goten, verleugnet habe (S. 552). Auch die angesehene Stellung, die Wulfila auf den großen Synoden unter den Bischöfen genoß, hebt Böhmers Darstellung hervor. Er galt an geistiger Bildung als einer ihresgleichen. Sein Bischofssitz muß nach dem Übertritt auf römisches Gebiet in den Bergen bei Plewna gewesen sein. Daß er zugleich neben seinen Goten als Bischof die römische Gemeinde Durostorum = Silistria geleitet habe (de Lagarde), scheitert schon an der örtlichen Entfernung (S. 550, Z. 38). Als wandernden Missionsbischof kann sich ihn Böhmer auch nach dem Übertritt Frithigerns und seiner Scharen nicht recht denken. Die kärglichen Zeugnisse ergeben mehr das Bild eines ernsten, organisatorischen Kirchenmannes als das eines wandernden Missionars (S. 550). Der Tod ereilte ihn, als er mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen eine in ihrem Endergebnis fruchtlose Reise zu dem Konzile unternahm, das Kaiser Theodosius auf Bitten der Antinizäner Juni 383 [1]) nach Konstantinopel berief. Aber sie konnten nicht einmal eine freie Aussprache auf dem Konzile durchsetzen. Das Glaubensbekenntnis, das Wulfila aus Anlaß dieser Verhandlungen unmittelbar vor seinem Tode aufsetzte, ist uns zum größeren Teile im Wortlaut erhalten. Den für seine Partei unglücklichen Ausgang des Konzils scheint er nicht mehr erlebt zu haben; er fühlte sich bis zum letzten Atemzuge als treues Glied der Großkirche (S. 553). Nicht sein Wille oder seine Neigung zu ausschließenden Besonderheiten sondern die Rücksichtslosigkeit der siegenden Richtung hat dem Gotenbischof und seiner Herde

1) Die Akten des Streites über das viel umstrittene Todesjahr des Wulfila dürften nun endlich geschlossen werden. Die Einwände gegen dieses Datum ruhen auf schwachen Gründen, ſ Streitberg, Elementarbuch [3] S. 15.

den Stempel des Separatismus, des Ketzertums aufgedrückt. Sehr einleuchtend zeigt Böhmer im 2. Kapitel (S. 555), daß wir in Wulfila und ſeiner Schule keine theologiſchen Neuerer, ſondern im Gegenteil konſervative Traditionaliſten zu ſehen haben.

5. Mit vorſichtig abwägendem Urteil hat Böhmer die dürftigen Nachrichten über Wulfila, die wir in Streitbergs „Gotiſcher Bibel", S. XIII—XXV, im Original abgedruckt finden, durch geſchickte Heranziehung der Zeitgeſchichte vollſtändig ausgeſchöpft. Uns intereſſiert dabei in erſter Linie, ob das von ihm gezeichnete Geſamtbild unſere bisherige Kenntnis der gotiſchen Bibel ergänzt oder verändert. Ein beſonderer Abſchnitt iſt dem Schriftſteller Wulfila gewidmet (S. 555—558). Wulfila war ein fruchtbarer theologiſcher Schriftſteller, der in drei Sprachen ſchrieb, und zwar Traktate dogmatiſchen Inhaltes und Interpretationes [1]), d. h. Auslegungen und Kommentare zur Bibel. Leider beſitzen wir davon gar nichts mehr, was ſich mit Sicherheit auf ihn zurückführen läßt (S. 556, Z. 1 ff.). Auch die ſogenannten Skeireins (gotiſche Bruchſtücke einer Erläuterung des Johannesevangeliums, bei Streitberg, g. B. S. 456—471) werden in Widerſpruch zu ihrem neuſten Erklärer Dietrich (Texte und Unterſuch. zur altgerm. Religionsgeſchichte, Texte 2, 1902) mit Recht Wulfila abgeſprochen. Auch Streitberg kommt zu einem ablehnenden Urteil. Das einzige Denkmal, das wir mit Sicherheit — trotz des Schweigens der beſten Quelle! — auf Wulfila zurückführen können, iſt ſeine Bibelüberſetzung (S. 556). — Man hat gelegentlich verſchiedene Hände in der Gotenbibel vermutet; doch iſt ihre Einheit bis jetzt weder ernſthaft in Zweifel gezogen noch je zwingend erwieſen worden. Eine ſichere Löſung iſt der Zukunft vorbehalten.

Nach Böhmer verdankt die gotiſche Bibel ihre Entſtehung nicht dem rein miſſionariſchen Intereſſe, den heidniſchen Goten das Evangelium in gotiſcher Zunge zu predigen, wie es heute noch

1) „Interpretatio" (= ἑρμηνεία) darf nach Böhmer und Streitberg (Elementarbuch, S. 20, Fußnote) nicht auf ſeine Bibelüberſetzung bezogen werden.

vielfach dargeſtellt wird. Mit Streitberg [1]) und anderen nimmt er vielmehr an, daß er den gottesdienſtlichen Gebrauch der Bibel im Auge gehabt habe. Der gottesdienſtliche Lektor wurde zum Bibelüberſetzer. „Jedenfalls gab den Ausſchlag dabei ein praktiſches Motiv: der immer fühlbarer werdende Mangel an Lektoren und Prieſtern, die imſtande waren, die Bibel im Gottesdienſte aus dem Griechiſchen gleich ins Gotiſche zu überſetzen, und die Nötigung für die immer zahlreicher werdenden gotiſchen Gemeinden, ſei's auf dem Balkan, ſei's jenſeits der Donau in Gotia, einen ſchriftkundigen Klerus heranzubilden. Denn für die gottesdienſtliche Leſung war die Überſetzung beſtimmt, nicht für die private Erbauung" (S. 556, Z. 51 ff.). Ich halte dieſe nicht neue, aber ſcharf und klar formulierte Theſe von dem Zwecke und dem Gebrauch der gotiſchen Bibel für ſehr wichtig. Unterſtützt wird ſie durch den handſchriftlichen Befund. Die Codices Ambrosiani ſind durch gotiſche (Buchſtaben-) Ziffern in Leſeabſchnitte eingeteilt. An 44 Stellen in Kodex B findet ſich außerdem noch die Randgloſſe laiktjo = lectio; in 26 Fällen ſtimmt dies genau, in 18 Fällen annähernd mit den Lectiones des Euthalius (ſ. v. Dobſchütz zu Euthalius, R.-E. V, S. 632; Streib., g. B., S. XXVII).

Wir dürfen alſo annehmen, daß Wulfila (und ſeine Helfer?) die anfänglich nur mündlich bei der gottesdienſtlichen Leſung vorgetragene Überſetzung des griechiſchen Textes zuletzt mit Hilfe eines von ihm für die Bedürfniſſe der gotiſchen Sprache eigens zuſammengeſtellten (aber nicht völlig frei erfundenen) Alphabetes ſchriftlich fixierte. Er wollte damit Lektoren, welche nur mangelhaft Griechiſch verſtanden, das Wortverſtändnis, vielleicht ſogar den feſtformulierten gotiſchen Wortlaut für die gottesdienſtliche Schriftleſung an die Hand geben. Daher vielleicht der enge Anſchluß, beſonders auch in der Wortfolge, an den griechiſchen Text, während die Überſetzung in anderer Hinſicht ein überraſchend feinfühliges Empfinden für die Verſchiedenheit des griechiſchen und gotiſchen Idioms

1) Im „Grundriß der germaniſchen Philologie", 2. Aufl., 1901, II. Band, S. 25; „Elementarbuch [8]", S. 21.

bekundet (ſ. unten). Die wenigen Zeugniſſe über die gotiſche Bibel (der Brief des Hieronymus und die mehrfach erwähnte Praefatio), die Spuren einſtiger doppelſprachiger Handſchriften, die Gloſſen, die auch gelegentlich in den Text eindrangen (Streitberg, Gotiſche Bibel, S. XLVI), deuten auf fleißiges, vergleichendes Bibelſtudium bei den ſpäteren gotiſchen Geiſtlichen. Unter ihnen gab es aber ſehr viele ängſtliche Buchſtabenknechte, denen die geringſte Abweichung vom überlieferten Texte ſehr ſchwere Gedanken machte. Hieronymus ging ihnen viel zu frei mit dem heiligen Wortlaut um.

Von größter Tragweite für die gotiſche Textgeſchichte wurde nun die Verpflanzung der Goten vom griechiſchen Boden, wo die griechiſche Bibel herrſchte, auf römiſchen und beſonders italiſchen Boden, wo der Wortlaut der lateiniſchen Kirchenbibel ſanktioniert war. Daß hier das bewußte oder unbewußte Streben nach Ausgleichung des gotiſchen und lateiniſchen Textes lebendig war, iſt nach dem vorliegenden Quellenbefund zweifellos (Streitberg, Gotiſche Bibel, S. XLIII). Eine intereſſante Aufgabe wäre es, dieſe Einflüſſe nach Burkitts und Streitbergs Vorgang nun noch im einzelnen zu beſtimmen. Zwiſchen Wulfila's Tode und den älteſten Handſchriften der gotiſchen Bibel liegen (Streitberg, Gotiſche Bibel, S. XXV—XXVI) 150 bis 200 Jahre, die jüngſten Texte reichen in das 7. Jahrhundert hinab. Da hat der Text ſeine Geſchichte gehabt.

Zwei intereſſante Parallelen ſeien hierzu genannt. Auch in den Text der Lutherbibel, die doch von der Orthodoxie als unantaſtbares Heiligtum gehütet wurde, ſind trotzdem eine große Maſſe Textveränderungen eingedrungen, die zum größeren Teil eine Angleichung an einen anderen und zwar beſſeren griechiſchen Text, als ihn Luther kannte, herſtellten. Das unwillkürliche Bedürfnis nach Ausgleichung mußte ſich erſt recht in der gotiſchen Kirche einſtellen, als der lernende Klerus die griechiſche Bibel mit dem Altlateiner und gar der Vulgata als offizieller Kirchenbibel vertauſchte. Eine Kenntnis und eine Benützung der griechiſchen Bibel dürfte wenigſtens im Oſtgotenvolke, dem nur eine kurze Lebenszeit auf italiſchem Boden beſchieden war, nie ausgeſtorben

ſein; vor einer allzu ſtarken geiſtigen Beeinfluſſung der römiſchen Kirche ſchützte es ſein Arianismus. Aber wie ſchwer die gotiſchen Theologen an der Unſtimmigkeit der griechiſchen, lateiniſchen und gotiſchen Bibel trugen, läßt die mehrfach erwähnte Praefatio (Streitberg, Gotiſche Bibel, S. XLIIf.) ſehr deutlich durchfühlen. In den dort genannten Randgloſſen, den Wulthres (lat. adnotatio, griech. διαφορία λέξεως, was Streitberg, Elementarbuch² S. 29 „gute Lesart" deutet), welche in der Handſchrift bei Abweichungen von einer der beiden anderen Bibeln den gotiſchen Wortlaut durch Berufung auf den jeweils günſtigeren Textzeugen rechtfertigen wollen, erhalten wir einen wichtigen Fingerzeig zum Verſtändnis der gotiſchen Randgloſſen.

Zum anderen macht ſich in der Entwicklung des Textes jeder Bibelüberſetzung die liturgiſche Verwendung der Bibel im Gottesdienſt immer ſehr deutlich bemerkbar. So können wir in der ſehr reichen Überſetzungsliteratur des ausgehenden Mittelalters die Nachwirkung des kirchlichen Perikopenſyſtems mit Händen greifen. Sowie man an ſolche häufig liturgiſch verwendete Stellen kommt, ſpürt man auch bei vielen ungeübten Überſetzern, ja bei ihnen am meiſten, wie ihnen die Arbeit viel leichter von der Hand geht. Die Wortwahl iſt zutreffender, geſchickter; der Stil wird flüſſiger. Zweifellos wirken da Reminiſzenzen an gehörte deutſche Überſetzungen nach. Die Perikopen ſind jedenfalls ſchon frühzeitig im Gottesdienſte gelegentlich, wenn auch nie regelmäßig, deutſch verleſen oder nach der lateiniſchen Leſung verdeutſcht worden, in Predigten ſicher oft deutſch ausgelegt worden. Das Material, das in den deutſchen Predigten des Mittelalters und vor allem in den deutſchen Plenarien ſteckt, iſt noch gar nicht ausgeſchöpft. Bis in die Lutherbibel hinein reichen die deutlichen Nachwirkungen. Als Lektor entwickelte auch Wulfila ſein gotiſches Sprachgefühl, erwarb er ſich den ungewöhnlich reichen bibliſchen Wortſchatz. Auf die gotiſchen Abſchreiber hat ſicher die Kenntnis der geläufigſten liturgiſchen Leſeſtücke noch weiter ausgleichend eingewirkt.

Aber ehe wir voreilig weitere Schlüſſe ziehen, muß die Frage aufgeworfen werden: Was wiſſen wir über die Stellung der Bibel

in der Liturgie? Für Wulfila erhebt ſich die beſtimmtere Frage: Was wiſſen wir über das Amt eines Lektors zu ſeiner Zeit? Nach Achelis (R.-E. XI, 337 ff.) war deſſen Anſehen und Bildungsgrad im 4. Jahrhundert in der griechiſchen Kirche ſehr im Sinken. Doch ſcheinen noch keine umfaſſenden Unterſuchungen gemacht zu ſein, welche den Brauch der einzelnen kirchlichen Territorien ermitteln. Weiter: Was wiſſen wir über Umfang und Ordnung der im Gottesdienſte verleſenen Bibelabſchnitte [1])? Wulfila's konſervative Art läßt in der Form der Liturgie und der gottesdienſtlichen Ordnung Anſchluß an die angrenzende griechiſche Kirchenprovinz erwarten; immerhin wäre ein Nachwirken kappadokiſcher Kirchenbräuche aus dem 3. Jahrhundert möglich (Böhmer, a. a. O., S. 549, Z. 33 ff. und Uhlhorn, R.-E. VI, S. 772). Dieſe Vorfragen, die ins Gebiet der Liturgik gehören, ſind ſehr verwickelt, und ſoweit ich ſie überſchauen kann, kaum über dürftige Anfänge hinausgekommen. Ich nenne hier: Glaue, Die Vorleſung heiliger Schriften im Gottesdienſt, I. Teil: bis zur Entſtehung der altkatholiſchen Kirche, Berlin, Duncker, 1907; vor allem neben Ranke, Das kirchliche Perikopenſyſtem, Berlin, 1847, die viel verheißenden Schriften von Beiſſel, Geſchichte der Evangelienbücher in der erſten Hälfte des Mittelalters (1906), beſonders aber: Entſtehung der Perikopen des Römiſchen Meßbuchs in der erſten Hälfte des Mittelalters, Freiburg, Herder, 1907 (je 4 Mk.).

6. Von verſchiedenen Seiten, mit verſchiedenen Mitteln, durch gegenſeitigen Austauſch der Forſchungsergebniſſe auf verſchiedenen Arbeitsgebieten werden wir die gotiſche Bibel wiſſenſchaftlich erſchließen müſſen. Auf rein ſprachlichem Gebiete ſind inzwiſchen mit Hilfe der germaniſchen Sprachvergleichung große Fortſchritte

1) Wünſchenswert wäre es, daß Streitberg in einer 2. Auflage ſeiner „Gotiſchen Bibel" die liturgiſchen Zeichen und Anweiſungen, die er nicht berückſichtigt hat, zum Abdruck brächte, um eine Vergleichung mit anderen griechiſchen, ſyriſchen, lateiniſchen Bibelhandſchriften zu erleichtern; in Bernhardts Ausgabe finden ſie ſich. — Iſt eine Lectio continua der ganzen Bibel für die gotiſche Kirche wahrſcheinlich zu machen, dann hat Wulfila ſicher eine gotiſche Vollbibel geplant (Böhmer, S. 556/557).

gemacht worden. Man muß nur eine ältere Auflage von Stamm-Heyne mit einer ſpäteren Bearbeitung durch Heyne-Wrede, oder Gabelentz-Löbe's wertvolle Ausgabe von 1846 mit dem Text Streitbergs vergleichen, dem die minutiöſen Nachprüfungen der gotiſchen Handſchriften durch den Handſchriftenkenner Braun zugute kamen (Streitberg, Gotiſche Bibel, S. VII). Die gotiſche Syntax, die ohne ſicheren Einblick in die Überſetzungstechnik nicht geſchrieben, ohne deren Hilfe aber auch anderſeits die Überſetzungstechnik Wulfila's nicht klar erkannt werden kann, tritt nun auch in den Vordergrund der wiſſenſchaftlichen Arbeit. Sie bildet einen beſonderen Vorzug des Streitberg'ſchen Elementarbuchs. Auch Heyne-Wrede's „Ulfilas" hat einen Abriß der Syntax. Braune's vielgebrauchte „Gotiſche Grammatik" entbehrt der Syntax. Bei dem eklektiſchen Verfahren Bernhardts fehlte jede Sicherheit darüber, ob im einzelnen Falle eine freie gotiſche Wendung oder mechaniſche Wiedergabe einer griechiſchen Konſtruktion vorlag. Wer etwa gar zum gotiſchen Text bloß ſeine moderne griechiſche Handausgabe des Neuen Teſtaments hinzuzieht, kann noch an die Legende von einer Germaniſierung des Chriſtentums durch Wulfila's freie und kühne Verdeutſchung glauben. Denn er empfängt oft den Eindruck einer überraſchend kühnen Überſetzung; er muß glauben, daß Wulfila zuweilen ſeine griechiſche Vorlage mit ſouveräner Freiheit behandelt habe, wo Bernhardts Ausgabe einen wörtlichen Anſchluß an eine griechiſche Variante wahrſcheinlich und Streitbergs „Gotiſche Bibel" ihn völlig zweifellos macht. Mit der Überſchätzung der gotiſchen Bibel, wie ſie ſelbſt noch in der neueſten Kirchengeſchichte von Möller-Schubert nachwirkt, muß endgültig gebrochen werden. Zwiſchen Luther und Wulfila beſteht eine Kluft, die wir uns nicht groß genug denken können. Wulfila hatte die vorbildliche Freiheit der Überſetzung eines Hieronymus weder vor ſich noch neben ſich. Ohne Luthers Originalität in ſeiner deutſchen Bibel im geringſten nahezutreten, darf man mit Beſtimmtheit ausſprechen, daß für ſeine Verdeutſchung des Hieronymus große Freiheit gegen den Grundtext, die er nach Erlernung der Grundſprachen beurteilen konnte, vorbildlich ward. Mit Recht beruft er ſich

gelegentlich auf Hieronymus als ſeinen methodiſchen Vorgänger. Wulfila konnte im günſtigſten Falle die viel rohere altlateiniſche Bibelüberſetzung, welche kein leuchtendes Vorbild war, heranziehen. Ob er ſie aber wirklich benutzt hat, ſo etwa, wie Luther ſtändig die Septuaginta und Vulgata verglich, wo ihm der Grundtext dunkel war, iſt ſehr zweifelhaft. Ihm war ja das Griechiſche Umgangsſprache. Bei dunkeln und zweifelhaften Stellen wird er viel eher die griechiſchen Bibelausleger und Kommentatoren befragt haben, aus denen er ſicher für ſeine auslegenden Schriften (Interpretationes) ſchöpfte. Auf jeden Fall müſſen wir dieſe griechiſche Auslegung viel öfter zum Verſtändnis des gotiſchen Textes heranziehen, als es zurzeit Brauch war. Für die Auslegungsmethode beginnen Kauffmanns „Texte und Unterſuchungen zur altgermaniſchen Religionsgeſchichte“, Straßburg, Trübner, 1899 (beſonders Einleitung zu Band I) eine neue Epoche. Die gotiſche Bibel iſt kein Denkmal der germaniſchen Umbildung des Chriſtentums, ſondern ein Denkmal des Bibelverſtändniſſes, wie wir es in der griechiſchen Kirche des 4. Jahrhunderts in Kleinaſien und Konſtantinopel finden. Auch das gotiſche Wörterbuch muß den Sprachgebrauch der griechiſchen Worte des Neuen Teſtaments im 4. Jahrhundert zugrunde legen. Es berührt ſeltſam, in Bernhardts Kommentar ſtatt der Exegeſe des Chryſoſtomus und der Katenen zum Verſtändnis der gotiſchen Bibel die modernen Erklärungen Luthers oder de Wette's herangezogen zu ſehen. Nur eine zeitgeſchichtliche Auslegung des in der griechiſchen Durchſchnittstheologie großgewordenen Gotenbiſchofs führt zum Ziele. Schmerzlich vermißt man bis jetzt die Mitarbeit der vielen Theologen, welche ſich in die Werke der griechiſchen Theologie jenes Zeitraums eingelebt haben.

7. Das religionsgeſchichtliche Problem lautet meines Erachtens nicht: Wie hat Wulfila den Bibelinhalt gefaßt, um ihn dem Verſtändnis der Goten nahezubringen? Dazu war er viel zu ſehr Traditionaliſt, durchdrungen von dem Grundſatz: κατὰ τὰς γραφάς (Böhmer a. a. O., S. 555, Z. 25 ff.). Wohl aber erhebt ſich das Problem: Wie nahm ſich der Bibelinhalt, den Wulfila mit aller Treue zu erfaſſen ſuchte und den er dann auf der Fläche

der germaniſchen Denk- und Sprachform aufzeichnete — wie nahm ſich der auf dieſem Hintergrund aufgezeichnete Bibelinhalt für einen ſchlichten gotiſchen Leſer, richtiger Hörer aus? Man darf nicht bloß fragen, was der Überſetzer gedacht hat, als er ſo ſchrieb; wir müſſen auch darüber nachdenken: welche Gedanken, welche eigenartige Ideenaſſoziation ruft dieſes Wortbild oder dieſe Wortgruppe im Geiſte des ungebildeten Germanen hervor? In der Begriffswelt der zweiten und dritten chriſtlichen Generation müſſen wir noch eine ſtarke heidniſch-germaniſche Unterſtrömung, ja vielleicht eher Oberſtrömung annehmen. Ich erinnere an das mittelalterliche und heutige Volkschriſtentum.

Wir wollen nicht mehr ſoviel heidniſche Mythologie in den gotiſchen Text hineininterpretieren. Wulfila wollte keine bibliſchen Gedanken germaniſch umbiegen; wo ſie ſich doch umbogen, war es eine unbeabſichtigte Folge. Er hat viele Worte ganz harmlos und unbefangen gebraucht. Die althochdeutſchen Verdeutſcher waren gewitzigt und viel vorſichtiger in der Wortwahl, ſie wollten heidniſche Auffaſſungen fernhalten und bevorzugten darum das Lehnwort. Wir müſſen den Begriffsinhalt gotiſcher Bibelworte einmal aus dem Lokalkolorit des zeitgenöſſiſchen Griechiſch und dann vor allem aus dem Gotiſchen ſelbſt und erſt in letzter Linie mit Hilfe der germaniſchen oder gar indogermaniſchen Sprachvergleichung feſtſtellen. Wenn wir ſo vorſichtig wie nur möglich vorgehen, werden wir zuletzt doch auch die gotiſche Bibel neben die anderen germaniſchen Bibelüberſetzungen ſtellen und der intereſſanten Frage nahetreten dürfen: Welche Anknüpfungspunkte laſſen ſich zwiſchen der jeweils zeitgeſchichtlich bedingten Auffaſſung des Chriſtentums und dem Germaniſchen in ſeinen individuellen Volkstypen aufweiſen? Wie weit eignete ſich der reiche germaniſche Sprachſchatz nach Ausweis der verſchiedenen Bibelüberſetzungen und ſonſtigen chriſtlichen Literatur zur Aufnahme des Bibelinhalts, inwieweit zeigte er ſich nach Ausweis der nun in das Licht der Geſchichte tretenden Wort- und Begriffsentwicklungen dem neuen Geiſte anfänglich widerſtrebend oder dauernd feindlich? Dabei darf das Chriſtentum und genauer die Bibel doch nur als *ein* wichtiges Moment der geſamten Kulturwelt, von ihr bedingt und ſie bedingend,

genommen werden, mit welcher ſich das Germanentum auseinanderſetzen mußte [1]). Zur Entſcheidung dieſer religionsgeſchichtlichen Frage haben wir in der gotiſchen Bibel eine Urkunde von höchſtem Werte.

8. Sehr ſchwer, zurzeit wohl noch unmöglich, iſt eine allſeitige Würdigung von Wulfila's Werk. Zweifellos verliert ſein Ruhm viel von dem Schimmer, den früher unverſchuldete und verſchuldete Unkenntnis ſeiner wirklichen Leiſtung über ſeine gotiſche Bibel ausgegoſſen hat. Der oft ängſtliche Anſchluß an die griechiſche Vorlage, der durch Streitbergs Ausgabe nicht zuerſt, aber nun völlig durchſchlagend erwieſen iſt, macht es uns heute unmöglich, ihn unter die Zahl der genialen Bibelüberſetzer wie Luther oder auch Hieronymus zu rechnen. Aber Böhmer ſcheint mir doch, entgegen ſeinem richtigen Satz: „Ein abſchließendes Urteil über Wulfilas hiſtoriſche Leiſtung iſt ſomit zurzeit nicht möglich“ (S. 557, Z. 50), zu raſch und zu abſchätzig über ſeine Überſetzung abzuurteilen. Da keine gleichzeitigen gotiſchen Literaturdenkmäler als Maßſtab herangezogen werden können, ſo muß erſt recht alles ausgenutzt werden, was irgendwelche Handhabe zu einem vergleichenden Urteil abgibt. Vor allem muß ſeine Arbeit an der älteren oder gleichzeitigen altlateiniſchen, ſyriſchen, perſiſchen, armeniſchen, äthiopiſchen Bibelüberſetzung gemeſſen werden (ſ. o. S. 600 f.). Aber welcher heutige Gelehrte iſt mit dem Sprachgefühl und der umfaſſenden Sprachkenntnis eines de Lagarde zu einer ſolchen Arbeit ausgerüſtet? Sodann wird eine ſorgfältige philologiſche Durch-

1) Zunächſt muß für die einzelnen germaniſchen Sprachen nach Raumers bahnbrechender Arbeit, aber auf viel breiterer Grundlage, das zum Ausdruck bibliſcher und kirchlicher Vorſtellungen verwendete Sprachmaterial geſammelt, geſichtet und dann miteinander verglichen werden. Vgl. Raumer, Die Einwirkung des Chriſtentums auf die althochdeutſche Sprache, 1845; Weinhold, Die gotiſche Sprache im Dienſte des Chriſtentums, 1870 (zu dürftig); Kahle, Die nordiſche Sprache im Dienſte des Chriſtentums, 1890; Gillivray, The influence of Christianity on the vocabulary of old English, Part. I, 1902 (vorbildlich). — Beſonders wertvoll iſt auch W. Schulze, Griechiſche Lehnworte im Gotiſchen, 1905 (Sitzungsber. d. Pr. Ak. d. Wiſſ. Nr. XXXVI, S. 626—656.

forſchung ſeiner Überſetzungsweiſe doch eine ſorgfältigere Kennzeichnung zulaſſen, und ihn wieder etwas mehr von den mittelalterlichen Bibelüberſetzern abrücken, in deren Nähe Böhmer (S. 557, Z. 14) der Überſetzungskunſt des Gotenbiſchofs ihre Stelle anweiſt. Über die kirchenſlawiſche Bibel, die Böhmer als beſte Parallele anführt, ſteht mir kein Urteil zu. Die mittelalterliche Bibelüberſetzung kann gar nicht als eine einheitliche und klar faßbare Größe genommen werden. Es gab auch unter ihren vielen Anfertigern einige recht tüchtige Überſetzer. Wahrſcheinlich ſchwebt Böhmer der vorlutheriſche Bibeldruck vor. Ich möchte ihm gegenüber zwei wichtige Tatſachen hervorheben, die einem allzu ungünſtigen Urteil über Wulfila widerſtreben. In der vorlutheriſchen gedruckten deutſchen Bibel, beſonders in der erſten Auflage, zeigt ſich eine große Wortarmut. Für dasſelbe lateiniſche Wort, ja oft für mehrere lateiniſche Wörter kehrt zur Zeit und zur Unzeit in tödlicher Eintönigkeit immer ein und dasſelbe deutſche Wort wieder. Dieſe mechaniſche Wiedergabe führt bei den Partikeln und Konjunktionen oft zu haarſträubenden Verdeutſchungen. Für Wulfila trifft, wie ſchon Bernhardt (S. XXXIV) überzeugend, aber noch lange nicht erſchöpfend dargetan hat, das Gegenteil zu. Mit offenſichtlicher Vorliebe wechſelt er in dem nämlichen Satz oder Gedankenabſchnitt in der Wiedergabe desſelben Wortes. Die Vorliebe für Häufung der Synonyme iſt ein Grundzug der altgermaniſchen Stabreimdichtung. Dann hat aber Wulfila, wie manche durch den Stabreim gebundene Wendungen verraten, gerne aus der vorliterariſchen dichteriſchen Volksſprache der Goten geſchöpft. So z. B. abweichend vom Griechiſchen fiais fiand = *μισήσεις τὸν ἐχθρόν*, taujith toja = *ποιεῖτε τὰ ἔργα*, thiuthida ... thiudans = *εὐλογημένος ... βασιλεύς*, bigraband fijands theinai grabai thuk = *περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι*; beſonders bezeichnend iſt der freie Zuſatz Luk. 2, 29 fraujinond frauja für *δέσποτα* uſw. (ſ. auch Odefey, Das got. Lukasevangelium, 1908, S. 63—80). Das Urteil Böhmers (S. 557, Z. 16), Wulfila habe ſich „eines ad hoc gebildeten gräziſierenden Literaturgotiſch“ bedient, kann man nur mit Vorbehalt gelten laſſen (vorſichtiger Streitb., Elementarb.[3], S. 33). Es trifft höchſtens

für die Skeireins zu, die doch mehr als wahrſcheinlich Wulfila nicht zum Verfaſſer haben.

Aber vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen und in der Vorliebe für den Wechſel im Ausdruck und volkstümliche Wendungen, die durch den Stabreim gebunden ſind, mehr als unbewußtes dichteriſches Spiel mit Worten ſehen, die ſich ihm unwillkürlich aufdrängten. Ich glaube mit Beſtimmtheit, daß ein tieferes Eindringen in die patriſtiſche Exegeſe und Durchforſchung des gotiſchen Wortſchatzes zu der klaren Einſicht führen wird, wie feinfühlig der Überſetzer die durch den Kontext gegebene Schattierung des Begriffs durch Synonyme anzudeuten ſuchte. Sicherlich hatte Wulfila auch ein lebendiges Gefühl davon, daß ein gotiſches Wort nie völlig den Begriffskomplex des griechiſchen Wortes umſchrieb. Darum nahm er Synonyme, womöglich im gleichen Satz oder bei ähnlicher Gedankenverbindung, zu Hilfe. Für das ſchwierige *συνείδησις* wechſelt er z. B. 1 Kor. 8, 8—12 und 10, 25—29 mit den Worten: mithwissei, gahugds, thuhtus, gamunds.

Die mittelalterlichen Bibelüberſetzer werden, wie Walther („Die deutſche Bibelüberſetzung des Mittelalters", 1889) ſtändig nachweiſt, nur ſelten der Schwierigkeit Herr, die Tempora, vor allem Zukunft und Vergangenheit, gut wiederzugeben. Das Gotiſche und Altdeutſche kennt unſer heutiges Futurum nicht. Mit welcher meiſterhaften Feinheit weiß Wulfila für die fehlende Zeitform ſtets einen guten Erſatz zu finden, beſonders in Verwertung der perfektiven Bildung durch das Präfix ga- (ſ. Streitberg, Elementarbuch, S. 199—202)! Dieſe zielbewußte Ausnutzung aller zur Verfügung ſtehenden Ausdrucksmittel, das taſtende Suchen nach wirklich zutreffendem Ausdruck, die völlige Beherrſchung eines überaus reichen Sprachſchatzes, der ſich dem Luthers an die Seite ſtellen läßt, erheben ihn doch recht hoch über den Überſetzer und ſelbſt über den viel gewandteren ſpäteren Bearbeiter des vorlutheriſchen Bibeldrucks. Unter den anderen, deren Überſetzung nur handſchriftlich erhalten iſt, erreicht Wulfila die beſten. Im Althochdeutſchen dürfen wir nicht in der Proſa des Tatian, ſondern der Iſidorgruppe und des Matthäusfragments die zutreffende Parallele zur gotiſchen Überſetzungskunſt ſuchen.

Die andere Tatſache, die zu gunſten der gotiſchen Bibel ſpricht, wage ich nur unter Vorbehalt zu nennen: das Gotiſche hat noch vollere Flexionsformen, welche für das Sprachgefühl die grammatiſche Beziehung eines jeden Wortes ſicherſtellen, während im Mittel- und Neuhochdeutſchen die meiſten Flexionsendungen geſchwunden ſind und darum oft erſt durch die Stellung die Beziehung des einzelnen Wortes im Satz klar wird. Dieſe Notlage erzeugte einen Stellungszwang. Jedenfalls ertrug das Gotiſche viel größere Freiheit in der Wortfolge als das Mittel- und Neuhochdeutſche. Ob wir in der Entwicklung der germaniſchen Sprachen denſelben tiefgreifenden Umſchwung wie bei den romaniſchen annehmen dürfen, wo das Lateiniſche völlig frei, das Franzöſiſche in der Wortfolge völlig gebunden iſt, weiß ich nicht. Aber eine gewiſſe Analogie in der Entwicklung dieſer beiden großen Sprachſtämme darf angenommen werden. Kögel („Geſchichte der deutſchen Literatur" I, S. 194) behauptet wohl etwas zu viel, wenn er meint, das Gotiſche ſei dem Griechiſchen viel weſensverwandter geweſen, als das Althochdeutſche dem Lateiniſchen; aber ganz aus der Luft gegriffen iſt dieſes Urteil doch nicht. Einſtweilen möchte ich nur warnen, ohne weiteres unſer neuhochdeutſches Sprach- und Stilgefühl bei der Beurteilung von Wulfila's Überſetzungstechnik entſcheiden zu laſſen. Wir wollen die Frage noch offen laſſen, ob ſich ein Gote an der griechiſchen Wort- und Satzfolge in demſelben Maße geſtoßen habe, wie ein mittelalterlicher oder moderner Deutſcher an den Härten und dem ſchülerhaften Deutſch des vorlutheriſchen Bibeldrucks. Da müſſen die ſyntaktiſchen Unterſuchungen erſt noch ein großes Stück Arbeit leiſten, ehe wir ein endgültiges Urteil abgeben dürfen. Im Erſatz der Partizipien und Infinitivkonſtruktionen verfährt Wulfila viel freier und deutſcher als der mittelalterliche Dolmetſcher. Wer ſtreckenweiſe das Griechiſche ins Gotiſche nach den Regeln einer ſklaviſchen Wörtlichkeit überſetzt, wird auf eine Fülle überraſchender Abweichungen und Freiheiten Wulfila's ſtoßen und vor ſeinem Sprachgefühl eine wachſende Hochachtung bekommen. Jedenfalls hat Streitberg in ſeinem „Elementarbuch" den einzig gangbaren Weg beſchritten, wenn er die Abweichungen der gotiſchen Bibel vom Grundtext zum Aus-

gangspunkte ſeiner ſyntaktiſchen Unterſuchungen machte. Wer ſich einmal genauer mit Überſetzungsliteratur und beſonders mit den Bibelüberſetzungen beſchäftigt hat, muß den Kopf ſchütteln, wenn er dieſe Methode bemängelt findet.

Ich erwarte allerdings noch von einer anderen Seite Licht. Vielleicht zündet es uns Streitberg ſelbſt in ſeiner „Urgermaniſchen Grammatik“ an. Wo in ſyntaktiſchen Geſetzen und Sprachерſcheinungen Oſtgermaniſch und Weſtgermaniſch übereinſtimmen, werden wir wohl auf ein urgermaniſches Sprachgeſetz zurückſchließen dürfen, das auch im Gotiſchen gegolten haben wird. Es können ſich allerdings erſt in den ſpäteren Einzelſprachen vorhiſtoriſche Anſätze analog entfalten, die ſich nicht notwendig in jedem Idiom auswirken. Aber wo die gotiſche Bibel in erſter Linie in Abweichung von der griechiſchen Vorlage, in zweiter Linie aber auch in Übereinſtimmung mit ihr eine jetzt geſchwundene Freiheit in der Wortfolge oder eine ſonſtige ſyntaktiſche Verbindung der älteſten germaniſchen Sprachen beſtätigt, da werden wir echtes Gotiſch und keine „ſyntaktiſchen Gräzismen“ (Böhmer) annehmen müſſen. Auch bei den genialſten Überſetzern wirkt das Original nach. Wie viele Gräzismen, Hebraismen und Latinismen (durch die Vulgata) weiſt ſelbſt die Lutherbibel auf! Solche Unebenheiten bei Wulfila leugnen wollen, wäre Torheit. Aber wir müſſen zunächſt erſt ſichten und dann billig urteilen. Wann aber wird uns eine urgermaniſche Syntax auf breiter philologiſcher Grundlage beſchieden ſein? Die Syntax wurde ja von den Germaniſten bisher faſt noch ſtiefmütterlicher behandelt als die gotiſche Bibel von Theologen. Faſt umſonſt durchblättert man die dicken Bände der neueſten Auflage von Pauls „Grundriß der germaniſchen Philologie“ nach einem größeren Abſchnitt, der über Fragen der Syntax in den einzelnen Sprachen Aufſchluß gibt.

Wenn wir aber mit der energiſchen Arbeit an der gotiſchen Bibel warten wollen, bis alle dieſe großen Hauptfragen anderweitig ſicher erledigt und die vielfach verſchlungenen Einzelunterſuchungen auf den Grenzgebieten abgeſchloſſen ſind, bleibt ſie uns ewig ein verſchloſſenes Buch. Böhmer hat das Verdienſt, alles, was ſich bis zur Stunde über Wulfila und ſein Werk ſagen läßt,

geschickt zusammenzufassen. Darin, daß er mit dem überkommenen Vorurteil, als hätten wir in den gotischen Fragmenten ein geniales Meisterwerk der deutschen Bibelübersetzung vor uns, gründlich aufräumt, hat er recht. Daß er zu Studien anregt, die sein Urteil im einzelnen klären und richtigstellen, kann ihn nur freuen. Sein Aufsatz erschien zu günstiger Stunde. Streitbergs „Gotische Bibel" gibt diesen Studien eine sichere Unterlage.

Es kam mir nur darauf an, die Linien aufzuzeigen, die von den verschiedenen Arbeitsgebieten der wissenschaftlichen Forschung zur gotischen Bibel hinüberführen, und umgekehrt die Fülle interessanter Aufgaben, welche uns dieses wichtige Sprachdenkmal stellt, zu beleuchten. Das Jahr 1908 hat mit seinen Neuerscheinungen weiteren Kreisen die Beschäftigung mit Wulfila erschlossen. Möchten diese Zeilen Lust und Liebe zu einem fruchtbringenden Studium der gotischen Bibel wecken. Die vielen Fragezeichen, die ich machte, sind nicht eine Ausgeburt skeptischer Hoffnungslosigkeit, sondern wollen nur zu einer Antwort reizen. Die gotische Bibel verdient aber auch solche Leser, die sich ohne wissenschaftliche Nebenabsichten, einzig und allein aus Liebe zur Sache, in sie versenken. Sie soll nicht bloß für Spezialforscher, sondern auch für Liebhaber deutscher Art und deutscher Sprache da sein. Sie ist ein altehrwürdiges und wichtiges Denkmal der Begegnung germanischen Lebens mit dem Geiste des Christentums. Dieses Denkmal liegt aber so weit im Dunkel der Geschichte zurück, daß wir von allen Seiten Lichtstrahlen auf dasselbe konzentrieren müssen, um seine Umrisse scharf für unser Auge herauszuheben. Es ist ein müßiger Streit, wem die Hauptarbeit und wem einmal der Löwenanteil am Erfolg zufällt: den Germanisten oder Theologen. Die Hauptsache ist, daß tüchtig gearbeitet wird [1]).

---

1) Seit Abschluß meines Aufsatzes (März 1909) ist eine erfreuliche Bereicherung der Wulfila-Literatur zu verzeichnen. Streitbergs „Elementarbuch" durfte in 3. erweiterter Auflage 1910 erscheinen (die Sprachproben sind eingeschränkt, die altgermanischen Bibelparallelen gestrichen). — Nestle, Einführung in das griech. Neue Test., 3. Aufl., 1909, hat die Fortschritte der Wulfila-Forschung S. 153—155 sorgfältig verzeichnet. Er macht auf einige auffällige Übereinstimmungen mit dem Syrer aufmerksam. — Sehr verheißungs-

voll für die Erforschung des germanischen Christentums ist H. von Schubert, Das älteste germ. Christentum oder der sogen. „Arianismus" der Germanen. Tübingen, 1909, 36 S. (80 Pf.). Der Schwerpunkt seiner Ausführungen liegt in der Klarstellung und Würdigung des kritisch-biblischen „Arianismus" bei den Germanen. Durch Verzicht auf die spekulative Theologie, als einfaches Bibelchristentum (S. 13) war er als erste Stufe germanischen Christentums besonders geeignet (S. 4). Unter diesem Gesichtspunkt darf die gotische Bibel nicht als ein zufällig erhaltener Versuch, die Bibel einem barbarischen Volke nahezubringen, gewertet werden. Ihre Entstehung und ihr Gebrauch ist vielmehr in der Eigenart des germanisch-arianischen Christentums begründet (S. 14—20). Sie ermöglichte einen nationalen Kultus in der Landessprache und begünstigte die Entwicklung einer selbständigen, nationalen Stammeskirche (S. 21—31). Dem Einfluß der Gotenbibel schreibt von Schubert die anerkannt höhere Sittlichkeit der arianischen Germanen zu (S. 18). Er erhofft von einer Durchforschung der spanischen Bibliotheken noch Auffindung von Spuren der Gotenbibel im Westgotenvolk. Der äußerst anregende Aufsatz dürfte doch die Gotenbibel in ihrer Art, Verwendung und Wirkung etwas idealisieren.

Das wichtigste Ereignis ist der Fund eines gotisch-lateinischen Bibelfragmentes (jetzt in Gießen) aus Antinoe in Ägypten, veröffentlicht durch Glaue-Helm in der „Zeitschr. für neut. Wiss. und Kunde des Urchristent.", Gießen 1910, XI, S. 1—38 mit 2 Tafeln (auch Separatabdruck). Das erhaltene stark beschädigte Deckblatt einer Quaternio entstammt einer gotisch-lateinischen Bibel (oder Evangelienbuch?) und enthält Bruchstücke aus Luk. 23 und 24. Der Gewinn für die gotische Sprachforschung ist sehr gering. Um so größer ist, wie Glaue richtig hervorhebt, die Bedeutung für die Bibelgeschichte. Das Fragment gehört zweifellos der Textgruppe der doppelsprachigen Handschriften an, deren Spuren im Codex Carolinus und Codex Brixianus vorliegen. Burkitts Vermutungen werden hiermit urkundlich bestätigt. Da eine paläographische Datierung nicht möglich ist (S. 14), stehe ich der geistvollen, kühnen Konstruktion Glaue's einstweilen zweifelnd gegenüber. Eine Entstehung nach 450 hat mindestens ebensoviel Wahrscheinlichkeit als der Ansatz 401—408 (s. oben S. 607).

Rezenſionen.

1.

Kittel, Rud., Geſchichte des Volkes Iſrael. 2. Band: Das Volk in Kanaan. Quellenkunde und Geſchichte der Zeit bis zum babyloniſchen Exil. Zweite, vollſtändig neubearbeitete Auflage. Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1909. XVI und 589 S. 12 *M*. [Handbücher der alten Geſchichte. 1. Serie. 3. Abteilung. 2. Band.]

Unter dem Titel „Geſchichte der Hebräer" erſchien Kittels „Geſchichte des Volkes Iſrael" 1888 und 1892 zum erſten Male. Jetzt nach 17 Jahren hat uns der Verfaſſer mit einer zweiten Auflage zu beſchenken begonnen. Das Werk war längſt vergriffen, zuerſt im zweiten Halbband; deſſen Neuauflage wurde nun auch zuerſt veranſtaltet. Kittel bezeichnet ſie ſelbſt als vollſtändig neubearbeitet; wenn man zuſieht, wie bedeutend der Umfang gewachſen iſt (aus 344 Seiten ſind 589 geworden), wieviel neues Material eingearbeitet iſt, wie faſt auf jeder Seite zu ſpüren iſt, daß der Verfaſſer die ungeheure Literatur der letzten 17 Jahre ebenſo wie die frühere beherrſcht und daß er bereit war, allenthalben zu lernen, ſo kann man das Ganze geradezu als ein neues Werk bezeichnen. Was aber die ganze Anlage, den Grundriß und die maßgebenden Prinzipien anlangt, ſo iſt das Buch im weſentlichen das alte Werk geblieben, und Kittel iſt ſich deſſen bewußt; mit ernſter Genugtuung kann er im Vorwort ſchreiben: „Wer in einer Zeit, wo ſo vieles, was vor Jahren als geſichert galt, ins Wanken gerät, in der angenehmen Lage iſt, keinen der Altäre, an denen er ehedem geopfert, preisgeben zu müſſen, ſondern ſie neu und ſorgſamer gefügt nach dem-

selben Plane aufbauen kann, geht nicht ohne Befriedigung ans Werk. Der Grund, auf dem ich das erste Mal baute, hat sich haltbar erwiesen, und der bescheidene Kreis, der damals mir zur Seite stand oder freundlich auf die Arbeit sah, ist heute, zum Teil aus anderen Lagern, zu einer weit stattlicheren Schar geworden."

Schon in der ersten Auflage war jedem Abschnitt der Darstellung die eingehende Analyse der Quellen voraufgestellt. Das ist auch in der neuen Auflage der Fall; ist Kittel im wesentlichen bei seiner früheren Analyse stehen geblieben, so haben sich ihm doch für die Quellen des ersten Buches mancherlei Veränderungen ergeben, die meines Erachtens als Verbesserungen zu werten sind. Ist also der Literaturgeschichte in der Neubearbeitung in gleicher Weise wie früher ihr Recht geworden, so hat Kittel die Kultur- und Religionsgeschichte jetzt in viel weiterem Umfange berücksichtigt. Die betreffenden Abschnitte der ersten Auflage sind verdoppelt bis verfünffacht. Dadurch hat das Werk noch ganz erheblich gewonnen. Der neue zweite Band ist tatsächlich eine Geschichte des Volkes Israel von dessen Einleben im Lande bis zu Judas Ende, die uns ein umfassendes Bild nicht nur der politischen, sondern auch der der Kultur (in ihren verschiedenen Erscheinungsformen und Gebieten) und der Religionsgeschichte Israels, nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren Geschichte des Volkes bietet.

Der zweite Band zerfällt nach wie vor in zwei Bücher. Das erste trägt jetzt die Überschrift „Das Einleben im Lande und das Aufkommen des Königtums". Aus der Quellenkunde dieses Zeitraumes seien die Ergebnisse hinsichtlich der Samuelisbücher hervorgehoben. Diese setzen sich nach Kittel aus einer Reihe von Schriftstücken zusammen, die dem Redaktor teils selbst noch, teils als Bestandteile seiner Quellen vorlagen. Es sind in der Hauptsache die folgenden: gewisse alte Listen und Aufzählungen: Li, denen Annalen oder annalistische Darstellungen wichtiger Vorgänge, bzw. Auszüge aus solchen, zur Seite gingen: A. Mit Zuziehung solcher Schriftstücke und Selbsterlebtem oder zuverlässig Erkundetem hat dann ein dem Throne nicht ferne stehender, vielleicht priesterlicher Mann unter Salomo die vortreffliche Vorgeschichte und Geschichte des älteren Königtums K verfaßt. Sie fand Nachfolger und Erweiterer, in der folgenden oder zweiten Generation in K^1, in den Tagen von J und E in K^J und K^E. Eigene Wege ging vermutlich eine Geschichte der Lade: L; sie gehört wohl dem Reiche Ephraim des 9. Jahrhunderts an. Desgleichen einzelne Anekdotensammlungen oder Auszüge von ihnen: A^2, und sonst das eine oder andere Stück. Urkunden im strengen Sinne sind nur Li und A. K ist zwar nicht Urkunde, aber gleich wertvoll, zwar stark persönlich und individuell, darum aber nicht unhistorisch. Auch K^1 ist noch gute Erzählung, steht aber den Ereignissen schon ferner. —

Dies als Beispiel der literarischen Analyse Kittels. Geht man der Begründung im einzelnen nach, so wird man meines Erachtens sagen müssen, daß er das Menschenmögliche an abwägender Sorgfalt in der Aufspürung der literarischen Struktur und der Wertung der Quellen leistet. Das gilt auch von den übrigen quellenkundlichen Abschnitten des Bandes. Der Leser erfährt, wie der Verfasser dem Stoff gegenübersteht; es ist dann des Lesers Sache, sich des Verfassers Führung anzuvertrauen. So gestattet die Quellenkunde auch dem möglichst viel Nutzen aus Kittels Werk zu ziehen, der etwa in diesem oder jenem Punkte hinsichtlich der Scheidung und Wertung der Quellen prinzipiell anderer Meinung ist.

Das 1. Kapitel der Darstellung nennt Kittel jetzt „die vorkönigliche Zeit". Hier ist ein ganz neuer, sehr wertvoller Paragraph über die Stämme Israels eingefügt worden, der von der Merneptahstele ausgeht und vor allem die Angaben von Gen. 49 und Richt. 5 verwertet. Kultur und Religion der vorkönigliche Zeit werden in einem eigenen Kapitel behandelt, mehr als doppelt so umfangreich als der eine Paragraph in der 1. Auflage. Aus § 11 (Kultur und geistiges Leben) sei erwähnt, wie Kittel jetzt über das Bundesbuch urteilt: „Das alte, den Namen Moses tragende Volksgesetz Israels, das sogenannte Bundesbuch, macht durchaus den Eindruck, als sei es entstanden, indem das Recht eines bestimmten Gaues und seines Heiligtums — etwa Silo oder eher Betel — mit dem Heiligtum von den Kanaanäern übernommen und nach den Anregungen Moses für die Jahvereligion zurechtgemacht wurde." In § 12 (Religion und Kultus) scheint mir von grundlegender Wichtigkeit die von Kittel angestrebte Scheidung von Volksreligion, offizieller Religion und Religion der Führenden (prophetischer Religion). Nur in dem Maße, als man diese von Kittel empfohlene Scheidung vollzieht, kann man ein zutreffendes und also gerechtes Bild einer Religion, auch der israelitischen gewinnen. Mag die Scheidung schwierig und bei der Lückenhaftigkeit unseres Materials oft unmöglich sein, so muß sie doch versucht werden, und jedenfalls muß immer gefragt werden, ob ein religiöses Element in erster Linie dieser oder jener Schicht der Religion angehört. Hinsichtlich des Menschenopfers kommt Kittel zu dem Ergebnis, daß es in vorköniglicher Zeit Jahwe gelegentlich dargebracht worden sein dürfte, wobei er u. a. Ex. 22, 28 mit Recht verwendet. Wertvoll ist ihm die Feststellung, daß das vornehmste Heiligtum der Zeit, in Silo, die bildlose Jahveverehrung hochhielt und über ein in die Mosezeit zurückgeleitetes levitisches Priestertum verfügte, und daß es die Lade, wahrscheinlich in einem Zelte, besaß. Auch Debora wirkt im Sinne des Jahwe der Mosezeit. Ein starker Hort der Überlieferungen Israels aus seiner vorpalästinischen Zeit mußte vor allem bei den noch als Wanderhirten lebenden Schichten im Süden in Juda sein, bei denen selbstverständlich nach dem kanaanäischen Baal und seiner Weise keine

Nachfrage war. Schon damals werden den Iſraeliten die babyloniſchen Mythen bekannt, und zwar in der Faſſung, wie ſie die Kanaanäer erzählten.

Das 3. Kapitel handelt von Samuel und Saul. Den letzten und tiefſten Grund des Zerwürfniſſes zwiſchen ihnen findet Kittel darin, daß Saul zwar auf die nationalen, nicht aber auf die religiöſen Beſtrebungen Samuels einging; „die Lade, die Samuel alles ſein mußte, und damit den Jahve von Silo hat Saul nicht verſtanden, und damit hat er vermutlich auch Samuel und ſeine Religion nicht verſtanden“. Am Schluſſe von § 15 ſpricht er rückblickend von dem Vertrauen, das er den bibliſchen Erzählungen über Davids Vorgeſchichte (durch die Quellenkunde begründet) entgegenbringt; wenn auch gelegentlich in vergrößerter oder ſtiliſierter Darſtellung, ſeien die Dinge und Perſonen doch immer im weſentlichen richtig gezeichnet (beſonders gegen H. Winckler). Die vorzügliche Charakteriſtik Sauls am Ende von § 16 iſt durch einen Abſatz vermehrt, in welchem geiſtvoll nachgewieſen wird, wie Saul im Grunde weder Feldherr noch König war.

Daß das Königtum Davids, von dem im 4. Kapitel die Rede iſt, nur gegründet werden konnte wegen der Schwäche von Ägypten und Aſſur, wird hervorgehoben. Die Geſchichtlichkeit der Batſebageſchichte wird kurz und entſchieden betont. Das Verhältnis Salomos, dem das 5. Kapitel gewidmet iſt, zum Pharao wird auf eine Verſtändigung durch Verhandlungen zurückgeführt; Salomos Bedeutung als Kulturträger wird in farbenreicher Darſtellung geſchildert, das teils mittelbar, teils unmittelbar durch ihn ermöglichte Einſtrömen fremden Religionsgutes in Iſrael vorſichtig abgegrenzt. Der Paragraph der 1. Auflage über die Kultur und Religion der erſten Königszeit hat ſich zu einem faſt fünfmal ſo großen Kapitel ausgewachſen. Ganz neu iſt darunter ein Paragraph über die perſönliche Stellung der drei erſten Könige zu Nationalbewußtſein, Kultur und Religion, der zu den beſten und wertvollſten des Werkes gehört. In dem ſtark erweiterten Abſchnitt über Lebensweiſe, Kultur und Volksordnung wird u. a. ausgeführt, wie durch die fortſchreitende Auflöſung und Lockerung der alten Blutsverbände die Bahn für einen ſtarken Individualismus frei wird, der in dem ſtarken Vorherrſchen der perſönlichen Intereſſen und Motive in der Literatur dieſer Zeit zum Ausdruck kommt, alſo viel älter iſt als die Zeit der großen Propheten. Beſonders wertvoll ſind auch die Ausführungen über das Schrifttum in der älteſten Königszeit, und vielleicht noch wichtiger iſt der völlig neugearbeitete Abſchnitt über Religion und Kultus in dieſer Periode; wiederum iſt hier die Scheidung in die oben erwähnten drei Schichten durchgeführt.

Auch das zweite Buch beginnt mit der Quellenkunde des Zeitraumes. An der literariſchen Analyſe hat ſich gegenüber der 1. Auflage nichts

geändert. Auch die Chronologie der hebräischen Könige ist ziemlich die gleiche geblieben (Amasja jetzt 796—782, Azarja-Uzzia 782—740, Jotam 740—75, Ahaz 735—719, Hizqia 719—686). Für die vorkönigliche Zeit und die erste Königszeit sind einige Zahlangaben (in Anmerkungen begründet) beigefügt.

Der darstellende Teil des 2. Buches ist fast doppelt so umfangreich als in der 1. Auflage, die Anlage ist aber die gleiche, nur ein Kapitel ist neu hinzugekommen. Aus dem 1. Kapitel seien die Ausführungen über das Verhältnis von Nord und Süd und die letzten Gründe der Reichstrennung als besonders bemerkenswert hervorgehoben. Im 2. Kapitel ist der Paragraph über Ahab, Elias und die Prophetie seiner Zeit bedeutend erweitert; es wird gezeigt, was Elias und die ihm gleichgestimmten Eiferer eigentlich bekämpfen; über Recht und Unrecht ihrer Position, Elias' Monotheismus, die verwandten Erscheinungen der Rekabiten und Nasiräer wird gehandelt. Auch die Kultur und Religion der Zeit nach Salomo wird jetzt in einem besonderen Kapitel dargestellt, viermal so groß als der Paragraph der 1. Auflage. Ganz hervorragend ist hier der Abschnitt über das Schrifttum; die großartige Charakteristik des Jahwisten und des Elohisten ist eine Glanzleistung, das Schönste, was wir über den Gegenstand besitzen. Außerordentlich wertvoll ist auch der folgende umfangreiche Abschnitt über Religion und Kultus, ebenso angelegt wie die entsprechenden früheren. Das nächste Kapitel, vom neuen Eingreifen der Prophetie, ist ebenfalls stark erweitert. Sehr bemerkenswert ist die Äußerung Kittels zu der Frage, ob die Propheten Politiker waren. Einzelne sind, wie Winckler bemerkt hat, tatsächlich für die fremde Politik tätig gewesen, aber letztlich nicht von politischen, sondern von religiösen Gesichtspunkten aus; daß ihr kultureller, politischer und religiöser Horizont und damit ihr Interessenkreis über Israel hinausreichte, das betont zu haben, erkennt Kittel als ein Verdienst Wincklers an. Neu ist ein Paragraph über die Propheten als Gottesmänner, Redner und Schriftsteller; wichtiges außerisraelitisches Material wird herangezogen, zu einer ganzen Anzahl von grundlegenden Problemen des Prophetismus wird Stellung genommen; auch dieser Abschnitt scheint mir zu den wertvollsten des Werkes zu gehören.

In den letzten beiden Kapiteln ist einerseits fast alles aus der 1. Auflage mit übernommen, anderseits ist auch hier so viel Neues beigefügt, daß der Umfang fast verdoppelt ist. So wird z. B. der Zug Tiglatpilesers III. gegen Menahem eingehender behandelt, die Sewefrage neu untersucht („es liegt nahe, Sewe mit Pi'anchi gleichzusetzen"); Wincklers Ansicht, das Pir'u von Muṣri ein arabischer König sei, kann Kittel nicht beistimmen, wenn er auch keinen Grund sieht, Wincklers Annahme eines arabischen Muṣri an sich zu bestreiten. Sehr beachtlich erscheinen mir die erweiterte Darstellung von Hizqias Reform und die

damit verbundenen Äußerungen über die Stellung der Propheten zu Jerusalem und dem Tempel und also zur Kultusreform. Die Ausführungen über Jesaja sind vertieft, besonders die über den späteren Jesaja; mit feiner Psychologie werden die Aussprüche über den Untergang Assurs und die Errettung Jerusalems mit dem uns sonst über Jesaja Bekannten in Beziehung gesetzt. Unter dem, was Kittel § 53 über den Priesterkodex sagt, ist besonders Anmerkung 1 zu S. 525 zu beachten. Sehr ausführlich wird über das Deuteronomium gehandelt; daß Hilqia oder einer der maßgebenden Männer der Priesterschaft des Tempels weder der Verfasser des Buches, noch bei seiner Abfassung ernstlich beteiligt war, glaubt Kittel hier zwingend erwiesen zu haben; meines Erachtens mit Recht, soweit immer bei der ganzen Sache von Beweis geredet werden kann. Dann ist es aber auch wahrscheinlich, daß es sich tatsächlich um ein im Tempel niedergelegtes und von Hilqia gefundenes Buch etwa aus der Zeit Manasses handelt. Als Beilage ist eine Untersuchung der Berichte über Sanheribs Zug nach Palästina angefügt. Ein reichhaltiges Sachregister und ein zuverlässiges Verzeichnis der Bibelstellen sind beigegeben.

Ich habe versucht, das Wichtigste anzuführen, was die neue Auflage im Unterschiede von der ersten bietet. Es sind besonders Dinge erwähnt worden, die sich auf die Kultur (wozu das Schrifttum gehört) und auf die Religion beziehen, entsprechend dem Umstande, daß vor allem auf diesen Gebieten Neues eingearbeitet worden ist; auf die Herausarbeitung der israelitischen Schriftstellerpersönlichkeiten und auf die oben erwähnte Scheidung dreier gleichzeitiger Stufen religiöser Entwicklung legte der Verfasser nach dem Vorwort besonderen Wert. Durchgehends, auch wo der Text der 1. Auflage beibehalten worden ist (das hat der Verfasser offenbar so oft wie möglich getan), sind der Darstellung zahlreiche Anmerkungen beigegeben, die eine Fülle wertvollen Materials enthalten. Alles in allem dürfte das hier Gesagte gezeigt haben, daß das vorliegende Werk weit mehr als eine durchgesehene Neuauflage bedeutet. Weit über ein Drittel des Buches ist neu, vieles von dem Alten ist durch die Verbesserungen und Zusätze in neues Licht gerückt. Daß Kittel den größten Teil des vor 17 Jahren Gedruckten mit übernehmen konnte, ohne Veraltetes zu bieten, ist bewundernswert.

Ein Buch, das heute über die Geschichte Israels geschrieben wird, vollends wenn es auf so breiter Basis geschieht wie hier, enthält tausend Probleme. Sie liegen vor, und Kittel schiebt sie nicht beiseite, sondern sieht und untersucht sie mit methodischer Sicherheit und Sorgfalt und streng wissenschaftlicher Vorsicht und Nüchternheit. So erwirbt er sich das Vertrauen des Lesers und gibt auch dem Leser, der über diese und jene Frage anders urteilt, sicherlich Gelegenheit, seiner Darstellung mit reichstem Gewinn zu folgen. Daneben aber atmet seine Darstellung allenthalben die

Liebe, die der Verfaſſer ſeinem Gegenſtand entgegenbringt; die Darſtellung iſt nicht nur elegant und flüſſig, ſondern auch an den Stellen, wo es der Stoff an die Hand gibt, von religiöſer Wärme und begeiſterndem Schwung. Was er über Saul, den Jahwiſten, Jeſaja ſchreibt, und vieles andere, muß jeden erheben, der es lieſt.

Möge es dem Verfaſſer vergönnt ſein, dem 2. Band den erſten bald folgen zu laſſen.

Breslau.

Lic. J. Herrmann.

Zum Eingang dieſes Heftes lieſt man einen kurzen bewegten Nachruf auf Erich Haupt. Hier zum Schluß ſchon muß ein ſolcher auf den Mann ſelbſt, der ihn verfaßt hat, eine Stelle haben. Denn faſt unmittelbar, nachdem er unter großen Beſchwerden, wenn auch wohl noch nicht mit dem Gedanken an eigenes Scheiden, jenen kleinen Aufſatz geſchrieben hatte, iſt

Emil Kautzſch

auch heimgegangen. Er ſtarb am 7. Mai in der Mittagsſtunde an einem Schlaganfall, der nicht ſchwer war, den aber ſein von langjähriger Zuckerkrankheit entkräfteter Körper doch nicht mehr zu überwinden vermochte.

Nach Haupts Abſcheiden hat Kautzſch den Unterzeichneten gebeten, ihm an Stelle des Heimgegangenen zur Seite zu treten in den Geſchäften der in erſter Linie von ihm ſelbſt geleiteten Herausgabe dieſer Zeitſchrift. Ich konnte nicht hoffen, noch viele Jahre mit ihm und unter ſeiner Ägide den durch ihr Alter, wenn nicht (was ich doch auch meine) durch Verdienſte ehrwürdig gewordenen „Theologiſchen Studien und Kritiken“ meine Kraft widmen zu dürfen. Aber daß ich ſo ſchnell in die Lage verſetzt werden würde, ohne ihn und vorerſt ſogar allein die Herausgabe derſelben auf mich nehmen zu müſſen, brauchte ich doch damals auch nicht zu befürchten. Es iſt Sitte der „Studien“, die ja nicht immer innegehalten iſt (z. B. bei Riehms Tode nicht: es müſſen da zufällige Ver-

hältniſſe gehindert haben), eine Sitte, von der ich aber gerade diesmal nicht abweichen möchte, daß der überlebende Herausgeber dem Genoſſen einen Nachruf weiht. Wie verſtändnisvoll hat Kautzſch ſelbſt zweimal dieſer Sitte gerecht zu werden vermocht! Zuerſt, als es galt, von Julius Köſtlin Abſchied zu nehmen, und nun ſoeben noch ſeinem ihm beſonders eng verbunden geweſenen Freunde Haupt gegenüber. Vergleicht man den ausführlichen, eine fein abgetönte Schilderung und Würdigung des Lebens und der Perſönlichkeit bietenden Nachruf auf Köſtlin (1903, 1. Heft) mit dem ſo viel knapperen, nur noch im Umriß das Bild von Haupt zeichnenden Aufſatz, ſo mag man wohl erkennen, daß Kautzſch' Kraft zu erlahmen begonnen hatte. Es freut mich doch, daß es ihm noch beſchieden geweſen, ſelbſt dem Altersgenoſſen, mit dem er die ganze Zeit der beiderſeitigen halleſchen Wirkſamkeit durchlebt hatte, die Ehrentafel zu errichten.

Es iſt das erſte Mal ſeit ihrer Begründung (1828), daß die „Studien" in einem und demſelben Jahre, ja Vierteljahre, ihre beiden Herausgeber verloren haben und daß das gleiche Heft beiden den Abſchiedsgruß zuruft.

Ich vermag von meinem eigenen Fache aus Kautzſch' wiſſenſchaftliche Bedeutung nur unvollkommen zu würdigen, bin mit ihm auch nur 3½ Jahre in der Fakultät zuſammengeweſen, Jahre, in denen er ſelbſt ſchon gezwungen war, ſich ſehr zurückzuhalten. So muß ich mich auch, der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe, beſchränken, wenn ich von Kautzſch ein Bild entwerfen ſoll. Mehr als eine Silhouette kann ich nicht zeichnen. Ich rechne darauf, daß es mir gelingt, ihm durch einen Fachgenoſſen, im Anſchluß an die neue Auflage ſeines Hauptwerks, der von ihm geleiteten Überſetzung des Alten Teſtaments, die ihm vor allem ans Herz gewachſen war, noch ein würdigeres Gedächtnismal ſtiften zu laſſen.

Emil Friedrich Kautzſch wurde geboren am 4. September 1841 zu Plauen im Voigtlande als Sohn des damaligen Lehrers

an der Bürgerschule, nachmaligen Pfarrers Karl Friedrich Kautzsch und seiner Ehefrau Amanda Amalie, geb. Querfurt. Er besuchte in Plauen die Bürgerschule und das Gymnasium, bis er im Herbst 1859 zur Universität abging. Seine ganze Studienzeit, die ebenso der Theologie wie der orientalischen Philologie gewidmet war, verbrachte er in Leipzig. Als seine eigentlichen Lehrer galten ihm, wie er mir noch mit Emphase aussprach, F. Tuch († 1867) und H. L. Fleischer. Die Art dieser beiden ausgezeichneten, durch nüchterne Gründlichkeit und exakteste Gelehrsamkeit charakterisierten Forscher hat Kautzsch' Entwicklung maßgebend beeinflußt. Ich meine, es sei auch dem Fernerstehenden deutlich, daß Kautzsch der eigentliche Schüler Tuchs war, der an ihm einen geistesverwandten Fortsetzer gerade seiner Behandlung des Alten Testaments gefunden hat. Kautzsch hat sich später den Ideen J. Wellhausens erschlossen, sie sich freudig mit zu eigen gemacht, er ist dabei doch dem Geiste Tuchs treu geblieben und hat sich dadurch eine eigene Meisterstellung geschaffen.

Schon am 11. März 1863 bestand Kautzsch die theologische Kandidatenprüfung in Leipzig und trat alsbald als Adjunkt an der Nikolaischule daselbst ein, indem er genau einen Monat später (11. April) auch zum Dr. phil. promovierte. Das zweite theologische Examen, das ihm die Wahlfähigkeit für ein geistliches Amt gab, absolvierte er am 3. Juni 1865 in Dresden, ohne jedoch auf einen Stellenwechsel zu reflektieren. Vielmehr wurde er 1866 Oberlehrer am Nikolaigymnasium und blieb das auch bis zu seiner Berufung in ein volles akademisches Lehramt. In den Wirren des Kriegs von 1866 (am 29. Juli) zu Rodersdorf bei Plauen mit seiner Braut Helene Michaelis von Batershand getraut, hat er in Leipzig noch 6 Jahre beruflichen Wirkens und häuslichen Glücks gehabt. Seiner Ehe entsprossen 8 Kinder, 6 Söhne und 2 Töchter, von denen nur das älteste, eine Tochter, lange kränklich und unvermählt geblieben, in der halleschen Zeit den Eltern entrissen wurde. Kautzsch' Wunsch ging auf den Beruf eines Universitätsprofessors hinaus: im Herbst 1868 zum Lic. theol. promoviert, konnte er sich um

Oſtern 1869 für altteſtamentliche Exegeſe habilitieren (Diſſertation: De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis) und fand noch in Leipzig die Anerkennung, daß er zum a. o. Profeſſor befördert wurde, 25. Auguſt 1871. Schon im folgenden Frühjahr, 20. März 1872, wurde er als ordentlicher Profeſſor, an Herm. Schultz' Stelle, nach Baſel berufen, wo er jedoch erſt im Herbſt des Jahres ſein Amt antrat.

In Baſel, wo er zugleich in der oberſten Klaſſe des damaligen Pädagogiums (jetzigen „Oberen Gymnaſiums") Unterricht in der Religion und im Hebräiſchen zu erteilen hatte, iſt Kautzſch außerordentlich gern geweſen. Seine äußere Stellung wurde ihm ſchrittweiſe nach Möglichkeit verbeſſert. Als im Juni 1874 Hagenbach geſtorben war, wurde er Lektor des Frey-Grynäiſchen Inſtituts und erhielt damit freie Amtswohnung. Die Verhältniſſe der anziehenden alten Stadt wurden ihm raſch vertraut, er raſch angeſehen und beliebt. Schon im Mai 1873 wurde er Mitglied des Kirchenrats des Kantons Baſel Stadt; in demſelben Jahre promovierte ſeine Fakultät ihn zum D. theol., am 18. Januar 1875 verlieh ihm der Große Rat das Ehrenbürgerrecht der Stadt, 1878—1879 wurde er mit dem Rektorate der Univerſität betraut. Einen Ruf nach Heidelberg als Hitzigs Nachfolger, 1875, lehnte er ab. Als aber nach Dieſtels Tode (Mai 1879) die Aufforderung an ihn gelangte, deſſen Stelle in Tübingen zu übernehmen, glaubte er doch nicht widerſtehen zu dürfen; am 19. Dezember 1879 vom König ernannt, ſiedelte er Oſtern 1880 als Profeſſor an die ſchwäbiſche Hochſchule über. Er hat ſich hier nicht minder glücklich gefühlt als an der ſchweizeriſchen Univerſität. Kautzſch hatte die herrliche Gabe, ſich überall geiſtig leicht zu akklimatiſieren, er hat überall ſich der Volksart anzuſchmiegen vermocht und in der Schweiz, wie in Württemberg, wie in Sachſen gleich ſehr Vertrauen und Anhänglichkeit gefunden. Nachrufe, die mir in eben dieſer Zeit in politiſchen und kirchlichen Blättern der verſchiedenen Länder, in denen er gewirkt hat, zu Geſicht gekommen, reden da die gleiche Sprache. So gern er in Tübingen war, ließ er ſich dann doch bewegen, nach Schlottmanns und Riehms raſch aufeinander gefolgtem Tode,

als einziger ordentlicher Professor für sein Fach, Herbst 1888, nach Halle überzusiedeln. (Das bisherige zweite Ordinariat für das Alte Testament wurde in ein solches für das Neue Testament verwandelt und Haupt übertragen, s. o. S. 494. Dagegen wurde, wie es früher gewesen, wieder ein alttestamentliches Extraordinariat geschaffen, das Baethgen erhielt.) Kautzsch war in Halle der Heimat wieder nah, was ihm und gleichermaßen seiner Gemahlin (da beide in einem zahlreichen Geschwisterkreise standen) nicht wenig bedeutete. Er konnte hier in Halle auch eine noch größere Wirksamkeit erwarten. Darin ist er auch nicht enttäuscht worden. Er hat hier unzweifelhaft den Zenit seiner akademischen Tätigkeit erreicht. Zumal in den ersten Jahren; er war da selbst oft überrascht durch die Fülle der Zuhörer, die er fand (bis an 350 in einer Privatvorlesung). In den stilleren Zeiten seines Alters gedachte er dessen mit Stolz und in Dankbarkeit. In Halle hat er sich denn auch definitiv angesiedelt. Nach Delitzsch' Tode (4. März 1890) wurde die Frage an ihn herangebracht, ob er die Nachfolge dieses Mannes, der ja nicht mehr sein Lehrer gewesen (Delitzsch kam Herbst 1867 nach Leipzig), neben dem er aber doch als junger Dozent gewirkt hatte, antreten wolle; er hat das abgelehnt. Nicht minder blieb er Halle treu, als er 1894 eine Berufung an Dillmanns Stelle nach Berlin erhielt. Vielleicht spielte im letzteren Falle schon Rücksicht auf seine Gesundheit mit. Aber er war und blieb sehr freudig in Halle. Er hatte sich hier ein eigenes Haus mit hübschem Garten erworben (Wettinerstraße 31), in dem er nun auch entschlafen ist. Sogleich von Anfang an trat er neben Köstlin — an Riehms Stelle — in die Redaktion der „Studien und Kritiken" mit ein. Im Jahre 1898/99 war er Rektor. An Auszeichnungen hat es ihm auch von staatlicher Seite nicht gefehlt. Zwar um Herr „von Kautzsch" in Württemberg zu werden, war er nicht lange genug in Tübingen. Aber an preußischen Orden wurde er allmählich ziemlich reich. In seiner schlichten, bescheidenen Art hat er sich der Ehrenabzeichen (zuletzt noch, am 18. Januar dieses Jahres, des Roten Adlerordens 2. Klasse) gefreut, ohne gerade Gewicht auf sie zu legen.

Kautzsch' wissenschaftliche Tätigkeit ist literarisch besonders zwei Gebieten zugute gekommen, der hebräischen und aramäischen Grammatik einerseits, der Vermittlung der wissenschaftlichen Erforschung des Alten Testaments an weitere Kreise anderseits. Nebenher ging bei ihm doch stets, mit jenem Doppelinteresse innerlich nahe verbunden, nur mit der Zeit literarisch minder hervortretend, das Interesse an der archäologischen Durchforschung des Heiligen Landes.

Eine Arbeit auf dem letzteren Gebiete hat dem noch jugendlichen Kautzsch zuerst einen bedeutenderen Namen geschaffen. Im Beginne des Jahres 1876 veröffentlichte er mit A. Socin, seinem damaligen Baseler Kollegen, die Aufsehen erregende Schrift über „Die Echtheit der moabitischen Altertümer" (Straßburg und London, bei Trübner). Die Sache, auf die die Schrift sich bezog, ist jetzt ja fast vergessen, damals war sie eine cause célèbre. Es handelte sich um den angeblichen großen Fund von altmoabitischen Tonwaren, der 1872 bekannt geworden. Zum Teil schienen es Idole zu sein. Manche Stücke hatten Inschriften, die freilich vielfach kaum zu entziffern waren oder doch keinen deutbaren Sinn ergaben. Wenn echt, waren die Scherben vom allerhöchsten historischen Werte. Nach der Entdeckung der Mesa-Inschrift (1868), deren Echtheit niemand bezweifelte, war die Möglichkeit, daß man es mit zuverlässigem neuem Material zu tun habe, nicht ausgeschlossen. Konstantin Schlottmann war mit größter Entschiedenheit für die Echtheit des Fundes eingetreten. Auf seine Autorität hin hatte das Berliner Museum einen erheblichen Teil der „kostbaren" Scherben (zirka 1700 Nummern) erworben. Allein Schlottmann war sehr einsam geblieben mit seiner enthusiastischen Überzeugung, daß man nur zuzugreifen habe. Zwar hatten die meisten sachkundigen Gelehrten, wenigstens in Deutschland, in der Öffentlichkeit mit ihrem Urteil zurückgehalten, sei es weil sie die Irrigkeit von Schlottmanns Urteil, nachdem erst Abbildungen erschienen und die Umstände des „Fundes" näher bekannt geworden, für handgreiflich hielten, sei es weil sie Schlottmann schonen wollten in der Hoffnung, daß die Sache bald stillschweigend sich erledigen

werde. Aber im Auslande war man minder nachsichtig. Der Franzose Clermont-Ganneau war dort besonders scharf mit dem „Funde“ ins Gericht gegangen, und das Schweigen der „Deutschen“ wurde mißdeutet. So hielten Kautzsch und Socin es doch für angebracht, ja notwendig, daß auch deutsche Orientalisten ihre Zweifel rückhaltlos aussprächen, freilich auch mit dem ganzen wissenschaftlichen Apparate begründeten. Schlottmann war und blieb gegen alle Argumente unempfindlich. Daß die beiden jungen Baseler ihre Sache nach jeder Richtung gut gemacht und dem händlerisch inszenierten Unfug ein Ende bereitet hätten, war sogleich das allgemeine Urteil. Im ersten Teile des Buchs untersucht Socin „die Echtheit der moabitischen Tonwaren nach seiten der äußeren Beglaubigung“, im zweiten erheblich größeren (S. 65—191) beleuchtet dann Kautzsch alles, was „nach inneren Gründen“ in Betracht komme; es galt für ihn, die religionsgeschichtlichen, paläographischen und archäologisch-technischen „Voraussetzungen“ des Fundes zu prüfen. Am ausführlichsten behandelt Kautzsch das paläographische Moment, für welches an der Mesa-Inschrift ein sicheres Vergleichsmaterial vorlag.

Ich schließe hier nur kurz die Bemerkung an, daß Kautzsch mit Socin und dem Baseler Gymnasialrektor Zimmermann, welch letzterem dabei die Ehre der eigentlichen Anregung zufällt, alsbald nach der genannten Schrift die Gründung eines „Deutschen Palästina-Vereins“ zu betreiben begann, die nach umfassenden Vorarbeiten und manchen Mühen im September 1877 auf der Jahresversammlung der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ und Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wiesbaden auch gelang. Kautzsch hat bis zuletzt dem geschäftsführenden Ausschuß dieses Vereins angehört und ein wachsames Auge auf alle Ortsforschungen und sonstigen archäologischen Fragen in Palästina gerichtet gehalten. Er selbst ist im Frühjahr 1876 zum ersten Male im Heiligen Lande gewesen; sein Baseler theologischer Spezialkollege, J. J. Stähelin († 1875), hatte ihm eigens für den Zweck einer Reise dorthin ein Legat hinterlassen. In seiner halleschen Zeit nach fast 30 Jahren ist er noch einmal dort gewesen (Frühjahr 1904). Die „Zeit-

ſchrift des Deutſchen Paläſtina-Vereins", die ſofort mit der Gründung des Vereins ins Leben gerufen wurde, zuerſt unter H. Guthes Leitung, hat einige Aufſätze von ihm gebracht. Er ſchrieb das Vorwort zu ihr (I, 1878, S. 1—9), worin er die Entſtehungsgeſchichte des Vereins vorführt und ſich über die Aufgabe der Zeitſchrift ausſpricht. Im übrigen hat er noch die „Siloahinſchrift" darin behandelt (IV, S. 102 ff. und S. 260 ff., „Nachträgliches" dazu: V, S. 205 ff.), ferner den Aufſatz „Ein Brief des Hohenprieſters der Samaritaner" beigeſteuert, VIII, 149 ff., und eine Lebensſkizze Socins geboten, „A. Socin †", XXII, S. 1—27. Vergleiche noch ſeinen Aufſatz über die Zeitſchrift und ihre Leiſtungen in „Studien und Kritiken" 1886, II.

Kautzſch' Schriftſtellerei galt, wie ich ſchon berührte, ſeit der Unterſuchung über die Moabitica vorerſt beſonders linguiſtiſchen Studien. Nach dem Tode E. Rödigers übernahm er die Bearbeitung der nötig werdenden Neuauflagen von Geſenius' „Hebräiſcher Grammatik". Hatte Rödiger die 14. bis 21. Auflage beſorgt (die letzte 1872), ſo leitete Kautzſch die 22. bis 28. Auflage. Er ſelbſt bezeichnet ſeine Arbeit an dem alten Werke als eine „völlige" Umgeſtaltung desſelben und gibt auch der letzten, im vorigen Jahre (1909) erſchienenen Auflage noch wieder das Prädikat „vielfach verbeſſert und vermehrt". Es iſt keine Phraſe, wenn Kautzſch einen ſolchen Vermerk macht. Das urſprünglich ziemlich ſchmächtige Geſeniusſche Werk (es erſchien erſtmals 1812 mit 202 Seiten) wuchs unter ſeiner „Umarbeitung" zuletzt auf 530 Seiten an. Ich entnehme aus dem Vorworte zur vorletzten Auflage (der 27., 1901) die für Kautzſch charakteriſtiſchen Worte, die er ſeinerſeits ſich von Deißmann aneignete: „In einer Grammatik muß die Freudigkeit des Nichtentſcheidenwollens vorhanden ſein; mit dem Zugeſtändnis, daß es offene Fragen gibt, muß Ernſt gemacht werden." Kautzſch will ſich den ſchwebenden Fragen gegenüber zum Teil „mit einem möglichſt zutreffenden Referat und dem vorläufigen Abwägen des Für und Wider begnügen". Zuerſt 1896 (dann noch einmal 1909, „2. Auflage") veranſtaltete Kautzſch „für die Bedürfniſſe

der Studierenden" eine „kleine Ausgabe" des Werks, ferner gab er ein „Übungsbuch zu Geſenius-Kautzſch' hebräiſcher Grammatik" heraus (1881, 6. Aufl., „nach der 27. Ausgabe", 1908), auch (von dem Übungsbuch zu unterſcheiden!) „Paradigmen und Regiſter zu Geſenius-Kautzſch' hebräiſcher Grammatik" 1902 (letzteres Werkchen ausgeſtattet mit einem Faksimile der Siloahinſchrift [dieſes auch, beigeſteuert von Euting, in der 27. Auflage der Grammatik ſelbſt] und einer Schrifttafel von M. Lidzbarski). Eine „Grammatik des Bibliſch-Aramäiſchen" ließ Kautzſch 1884 erſcheinen. Auf das Studium dieſes Idioms bezieht ſich auch ein halleſches Doppelprogramm (das „Oſterprogramm" für 1901 und 1902), das Kautzſch verfaßte: „Die Aramaismen im Alten Teſtament unterſucht, I. Lexikaliſcher Teil". (Ein früheres „Oſterprogramm" von ihm, 1893, bietet „Eine Mitteilung über eine alte Handſchrift des Targum Onkelos, Codex Socini Nr. 84".) Noch ſei erwähnt, daß Kautzſch auch von dem „Abriß der hebräiſchen Laut- und Formenlehre nach Geſenius", den der Gütersloher H. Scholz hergeſtellt hatte, eine (umgearbeitete) 5. und 6. Auflage, 1885 und 1889, geliefert hat.

Das eigentliche standard work, das Kautzſch geſchaffen, wird doch wohl die von ihm ins Leben gerufene, dem jetzigen Stande der Wiſſenſchaft entſprechende Bibelüberſetzung heißen müſſen. Seit 1890, zuerſt abgeſchloſſen 1894, dann bereits 1896 in 2. Auflage erſchien: „Die Heilige Schrift des Alten Teſtaments", in Verbindung mit Baethgen, Guthe, Kamphauſen, Kittel, Marti, Rothſtein, Rüetſchi, Ryſſel, Siegfried, Socin „überſetzt und herausgegeben von E. Kautzſch". Über dem Erſcheinen der „dritten, völlig neugearbeiteten, mit Einleitungen und Erklärungen der einzelnen Bücher verſehenen Auflage" (1. Lieferung 1908, 21., die letzte von ihm ſelbſt redigierte, 1910) iſt Kautzſch abberufen worden. Von den Mitarbeitern an der 1. und 2. Auflage ſind auf dem Titel nur noch fünf wiederaufgeführt, die anderen waren ſeither aus dem Leben geſchieden (Kamphauſen iſt während des Erſcheinens der 3. Auflage, September 1909, heimgegangen); an neuen Mitarbeitern gewann

Kautzsch, außer Budde, vier jüngere Forscher: Hölscher, Holzinger, Löhr, Steuernagel. Ich versage mir eine Charakteristik des Werks und den Versuch, Kautzsch' Anteil daran in der rechten Weise abzuschätzen, teils weil ich mich dazu nicht wirklich befähigt fühle, teils in der oben (S. 628) kundgegebenen Absicht. Kautzsch spricht sich in der Vorrede, die er der ersten Lieferung mitgegeben, über die Grundlagen und Ziele der neuen Auflage, dazu über die Grundsätze, die ihn bei der Herausgabe leiteten, des näheren aus. Die „Grundsätze, die für die erste Auflage zwischen dem Herausgeber und den Mitarbeitern vereinbart wurden", sind nicht verlassen, aber nach den Bedürfnissen der Sache und gemachten Erfahrungen geprüft und geklärt. „Das Ideal, das uns vorschwebte, war, den Leser tunlichst genau erfahren zu lassen, was [im Texte] wirklich dasteht, was davon mit Sicherheit übersetzt werden kann und was nicht. Die neuerdings von manchen beliebte Ersetzung eines verderbten Textes durch selbstverfertigtes Hebräisch ist der Tod einer besonnenen und zuverlässigen Bibelwissenschaft." Also hier die gleiche Selbstbescheidung und ernste Gewissenhaftigkeit, zu der er sich auch in den oben zitierten Worten aus der Vorrede zur Grammatik bekennt. In dieser dritten Auflage (anders als, wenn ich recht sehe, in den beiden ersten) ist bei jedem Buche ausdrücklich mitgeteilt, von wem die Übersetzung, Einleitung usw. herrührt. Die Arbeitsteilung geht einige Male bis zu Abschnitten der einzelnen Bücher herunter. Nur der Fachmann kann Grund und Wert der besonderen Verteilung beurteilen. Die 3. Auflage ist bis zu Kautzsch' Tode im Textteile nahe an den Abschluß herangelangt gewesen; es fehlen nur noch einige kleinere Schriften; die Übersetzung der Bücher der Chronik, die er sich selbst vorbehalten, beschäftigte Kautzsch noch in den letzten Tagen und machte ihm die eingetretene Schwäche der Sehkraft besonders schmerzlich. Unter den „Beilagen", die in den ersten Auflagen dem „Texte" folgten (und die für die 3. Auflage, wohl unter Änderungen, auch noch zu beschaffen sind), ragte hervor ein „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums". Diese Skizze, die von Kautzsch selbst herrührte, ist unter eben diesem

Titel auch selbständig erschienen, 1897. Von dem „Texte“ des Alten Testaments erschien auch eine „Volksausgabe“, 1899. Eine Ergänzung des Hauptwerks veranstaltete Kautzsch, indem er, seit 1898, abgeschlossen 1900, auch (in zwei Bänden) „Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments“ in Übersetzung und mit Einleitungen herausgab. Er hatte hier großenteils die gleichen Mitarbeiter, wie bei den kanonischen Büchern; eine Zahl weiterer Spezialisten (Beer, Blaß, Clemen, Deißmann, Fuchs, Gunkel, Littmann, Schnapp, Wendland) trat hinzu. Soweit es sich um die auch von Luther mitübersetzten Apokryphen handelt, wurde auch von diesem Werke eine „Volksausgabe“, d. h. eine bloße Textausgabe (diese jedoch nur in Verbindung mit der Textausgabe der Bibel — letztere umgekehrt auch für sich allein!) veranstaltet. Die Verlagsbuchhandlung (J. C. B. Mohr, Tübingen) hat dann die Kautzschsche Übersetzung des Alten Testaments mit der Weizsäckerschen des Neuen Testaments zu einer Gesamtbibel in gemeinsamer Ausgabe zusammengestellt.

Es ist noch eine ganze Reihe weiterer Arbeiten von Kautzsch zu nennen. So z. B. seine Beiträge zur Hauckschen „Realenzyklopädie“ (sie betreffen Könige Israels und Judas, einige Forscher über das Alte Testament, daneben Probleme der Religionsgeschichte in ihm; der letzte Artikel war „Zebaoth“). Ich meine, es könne sich hier nicht darum handeln, sie alle zu registrieren. Im Vergleich mit anderen Forschern hat Kautzsch nicht viel „Aufsätze“ verfaßt. In die „Studien und Kritiken“ hat er als Herausgeber nie einen Artikel mit eingerückt (nur eine Anzahl Rezensionen hat er als solcher geschrieben, auch das nur in den ersten Jahren). Unter seinen „Vorträgen“ mag die Baseler Rektorrede, die „Johann Buxtorf den Älteren“ zum Gegenstande hatte, 1879, als wohl der erste genannt werden. Sein Beitrag zu der „Philothesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag (von einer Anzahl von Freunden und Schülern) dargebracht“, der Aufsatz „Über den alttestamentlichen Ausdruck nèphesch mēt“, 1907, dürfte die letzte solcher kleinen Publikationen gewesen sein.

Bemerkenswert ist, daß Kautzsch nie einen Kommentar, auch nie ein Lehrbuch über eine der zu seinem Fache gehörigen historischen Disziplinen verfaßt hat. Der genannte „Abriß des alttestamentlichen Schrifttums“ ist ja eine „Einleitung in das Alte Testament“ in Kürze; ihm zur Seite ist zu stellen: „Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments. Sechs Vorträge“, 1902. In englischer Sprache hat Kautzsch auch einen Abriß der Religionsgeschichte Israels oder der „Biblischen Theologie des Alten Testaments“ gegeben: Artikel „Religion of Israel“, im Extra-Volume von Hastings „Biblical Dictionary“, S. 602—734 (große, enggedruckte Seiten!), 1904. Bei der letzten Unterredung, die ich mit ihm hatte — er war soeben um Entbindung von seinen Amtspflichten eingekommen —, bemerkte er mir, daß er nun hoffe, diese Arbeit zu einem deutschen größeren Werk auszugestalten. Eine sehr ansprechende kleine Schrift, Kautzsch' Herzensstellung zum Alten Testament besonders deutlich offenbarend, ist der am 16. Oktober 1901 auf der „Sächsischen kirchlichen Konferenz zu Chemnitz“ gehaltene Vortrag über „Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments“; ich habe sie mit ebensoviel theologischem wie menschlichem Interesse gelesen. Wenn Kautzsch so auch im Kolleg verstanden hat, das Alte Testament seinen Hörern als wirkliches Gotteswort verständlich zu machen und innerlich nahe zu bringen, so muß er ein packender Lehrer gewesen sein. Nicht zu Gesicht gekommen ist mir: „Bibelwissenschaft und Religionsunterricht“, 1897, 2. Aufl. 1902. Wohl auch ein Vortrag. Was ich von solchen kleineren, zum Teil spezifisch gelehrten Arbeiten Kautzsch' übergehe, hat, soweit ich sehe, nicht die Bedeutung, „charakteristisch“ zu sein. Es kämen u. a. Vorarbeiten für das Übersetzungswerk in Betracht. Nicht übersehen kann man, daß Kautzsch sich eigentlich nie aus dem geschlossenen Gebiete der unmittelbar alttestamentlichen Fragen herausbegeben hat. „Religionshistoriker“ neuerer Art war er nicht. Um „Babylon“, das große neue Gebiet der Assyriologie, hat er sich anscheinend nicht viel gekümmert. Ob man das rühmen oder beklagen soll, vermag ich nicht zu entscheiden.

Überraschen kann es zunächst, daß Hagenbachs „Enzyklo-

pädie und Methodologie des theologischen Studiums" zweimal (in der 10. und 11. Auflage, 1880 und 1884) von Kautzsch neu ediert wurde (die späteren Auflagen übergab er an Reischle). Aber er las auch stetig (in Halle mindestens jeden zweiten Sommer dreistündig privatim) über Enzyklopädie (noch für Sommer 1910 hatte er diese Vorlesung als „Einführung in das theologische Studium" angezeigt und hoffte einen Augenblick, wenigstens sie noch halten zu können). Er hatte ein persönliches Bedürfnis, in dieser Form mit der Theologie als ganzer Fühlung zu behalten.

Vielleicht kann der Hinweis auf diese Vorlesung, die ihm sogar so lieb war, daß er die Absicht gegen mich äußerte, auch sie, wo möglich, noch für den Druck zuzurichten, psychologisch noch ein sehr charakteristisches Moment an Kautzsch beleuchten. Kautzsch war gewiß in erster Linie „Gelehrter", aber er hatte doch auch einen starken Zug zur kirchlichen Praxis. Solange er in Basel und Tübingen war, predigte er häufig, in Halle wenigstens auch noch gelegentlich. In Tübingen hatte er, gleich allen ordentlichen Professoren der Fakultät, amtliche Predigtpflichten: sie waren ihm sehr lieb! In „Himmelan! Ein Jahrgang Evangelienpredigten aus Württemberg. In Verbindung mit vielen Geistlichen herausgegeben von Gustav Gerok", 1884, findet man einige Predigten von ihm. Ein eigentliches Dokument seiner Predigttätigkeit ist aber die Sammlung „Predigten über den zweiten Jahrgang der Württembergischen Evangelien", den er zusammen mit Herm. Weiß herausgab, 1887. Es sind rund 30 Predigten von ihm darin. Ich finde sie sehr ansprechend, gar nicht „professoral", lebensklug, warmherzig, etwas lang, aber nie langweilig, immer um den Text bemüht, ohne pedantisch zu exegesieren. — Auf dem Titelblatt der letztgenannten Sammlung ist vermerkt: „Der Ertrag fällt dem Evangelischen Herbergsverein in Tübingen zu". Das führt noch auf ein Weiteres. Kautzsch war überall im besondern auch für das „Gemeindeleben" interessiert. Als eine Art Spezialität behandelte er das christliche Herbergswesen. Hier in Halle hat er sich lange Zeit und eigens für das „Evangelische Vereinshaus" eingesetzt. Jeden Winter

warb er unter den Kollegen aller Fakultäten Freiwillige für einen Zyklus von Vorträgen zugunsten dieses Hauses. Auch sonst war er um es bemüht. Wenn er nicht genug Willigkeit zu einem Vortrag bei anderen traf, sprang er stets selbst in die Lücke. Noch im letzten Winter hielt er den abschließenden Vortrag. Es war am 22. Februar, an dem Tage, wo wir Haupt zu Grabe geleiteten. Vom Friedhofe wandte sich Kautzsch, so erschüttert und körperlich beschwert er war, zu dem Vereinshause (es ist in einer Erneuerung das alte „Hotel zum Kronprinzen", wo nach der Sage der Stadt Gustav Adolfs Leiche gestanden haben soll!), um seinen Vortrag zu halten. Es war sein letztes öffentliches Wort, und galt dem sittlichen Leben Altisraels. — Wie am kirchlichen, gemeindlichen Leben der Stadt (er war u. a. Ältester der Neumarktgemeinde, in der sein Haus lag), nahm er auch gern am synodalen Leben teil. Er war noch in seinen letzten Jahren Mitglied der Kreissynode, der Provinzialsynode, auch der Generalsynode. Wir sahen ihn im vorigen November nicht ohne Sorge auf drei Wochen nach Berlin gehen, zum zweiten Male als Vertreter der Fakultät, aber die Wiederwahl war ihm lieb gewesen.

Ich habe Kautzsch nicht lange genug gekannt, um ein allseitiges und unbedingt klares Bild von seinem persönlichen Wesen gewonnen zu haben. Mein Haupteindruck war, daß er ein höchst zuverlässiger, sehr freundlich gesinnter Mann sei. Er muß große Willenskraft besessen haben. Das zeigte sich u. a. in der Energie, mit der er seiner Krankheit entgegentrat. Aber er wußte überhaupt, bei aller unverkennbaren sächsischen „Gemütlichkeit", sehr genau, was er wollte: „entschieden" war eins seiner Lieblingsworte. Unter den Kollegen hatte er viele Freunde durch seine Zuverlässigkeit und seine Jovialität. Nicht weniger beliebt war er unter den Studenten, denen er in seinen gesunden Tagen sein Haus zu regelmäßigen „offenen Abenden" erschlossen hatte, gern ein Genosse ihrer Feste, manchem aber auch weit darüber hinaus ein teilnehmender väterlicher Begleiter auf dem Lebensweg gewesen ist. Er konnte gelegentlich einen strengen

Sinn äußern, zumal in prinzipiellen Fragen hielt er sein sittliches Urteil nicht zurück. Bei seinem lebhaften Empfinden war er leicht einmal zu „ärgern", aber er wurde dann nicht heftig. An Fleiß tat es ihm niemand zuvor. Seine Erholung war bis in seine allerletzte Zeit gern geübtes Reiten. Er war auch ein geschäftskundiger Mann. Der Schreibtisch, an dem er so viel gesessen, hatte ihn nicht unpraktisch gemacht. Rührend war die Gewissenhaftigkeit, mit der er selbst Amtsgeschäfte wie, bei der Leitung seines Seminars, die Abschätzung der ihm gelieferten und eventuell zu prämiierenden Arbeiten behandelte. Eine Freude war ihm, dem alten Leipziger Pauliner, bis ins Alter die Musik; er selbst spielte gut Klavier, am liebsten in geselligem Kreise vierhändig oder in Begleitung eines anderen Instruments. In den Ferien reiste er gern. Auf den Orientalistenkongressen war er ein ständiger Gast.

Bis Ostern dieses Jahres schien keine unmittelbare Gefahr für sein Leben zu bestehen. Man sah zwar deutlich, daß seine Krankheit Fortschritte mache. Aber er raffte sich noch immer auf und er stand in bester Pflege: die treue Genossin seines Lebens sorgte in selbstlosester Weise für alles, was in Betracht kam. Da trat Anfang April Trübung des Augenlichts ein. Diese Wendung wirkte seelisch tief deprimierend auf ihn ein. Trotzdem er bei leichter Besserung wieder Hoffnung schöpfte, reichte er das Gesuch ein — wie das einem preußischen Universitätsprofessor gestattet ist —, der „Pflicht Vorlesungen zu halten" enthoben zu werden, was nicht eigentlich „Pensionierung" bedeutet. Er hoffte noch ausreichende Kräfte für literarische Tätigkeit zu haben, wenn er volle Muße dafür erhalte. Es sollte anders kommen. Fast genau hat er das gleiche Alter, wie sein Freund Haupt, erreicht. Haupt war nur vom 8. Juli bis zum 4. September älter als er und starb am 19. Februar, während er am 7. Mai starb. Elf Wochen nach jenem, an demselben Tag und in derselben Stunde wie er, ging Kautzsch heim, wurde er auch bestattet (auf dem Nordfriedhof). Bei der akademischen Trauerfeier an der Stelle, wo auch Haupts Sarg gestanden, rief ihm, wie jenem, D. Loofs Worte des Schmerzes und Dankes nach. D. Kittel

aus Leipzig überbrachte den Ausdruck der Teilnahme seitens der Leipziger und Tübinger Fakultät. D. Steuernagel sprach im Namen des Palästinavereins, Stud. theol. Werdermann, der letzte Senior seines Seminars, als Vertreter der Studentenschaft. Loofs bezeichnete Kautzsch' Leben als in seiner Art ein ungewöhnlich harmonisches, glückliches. Und er hatte recht.

Halle a. S.

F. Kattenbusch.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Geschichte des Volkes Israel.

Zweiter Band.

Das Volk in Kanaan.

Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil.

Von

Rud. Kittel, Professor in Leipzig.

Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage.

M 12.—.

Zur Wiedererweckung Kantischer Lehre.

Kritische Aufsätze

von

Prof. Dr. **Ludwig Goldschmidt**,

Oberlehrer am Gymnasium Ernestinum in Gotha.

M 6.—.

Ferdinand Christian Baur,

der Begründer der Tübinger Schule,

als Theologe, Schriftsteller und Charakter.

Preisgekrönt von der Karl-Schwarz-Stiftung.

Von

G. Fraedrich.

M 8.—.

Die Erlanger Theologie.

Ihre Geschichte und ihre Bedeutung.

Eine historisch-dogmatische Studie.

Von

Dr. **Hans Pöhlmann** in Nürnberg.

M 1.20.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

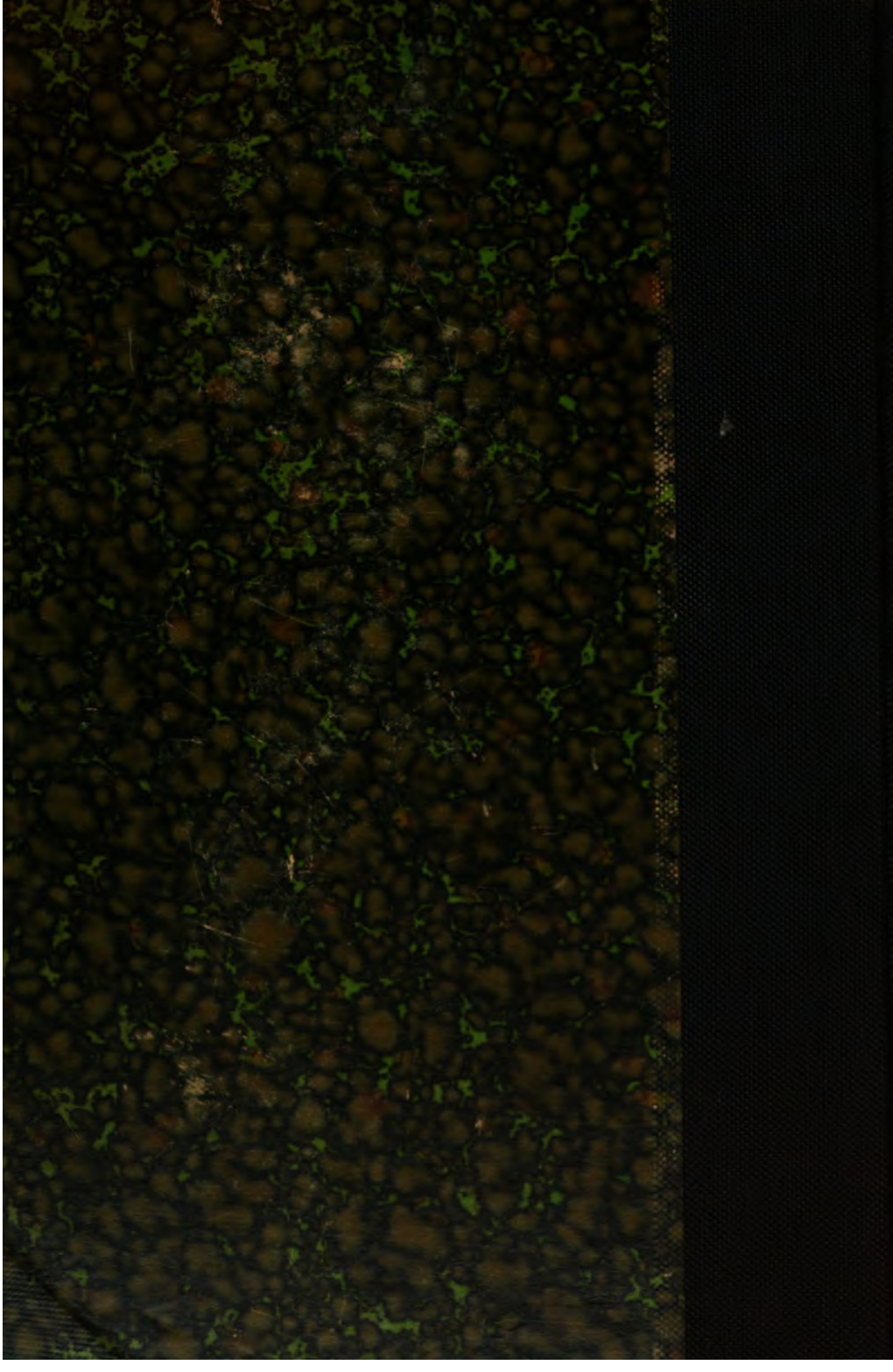
Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Bekenntnisbildung und Religionspolitik
1529/30 (1524–1534).
Untersuchungen und Texte.
Von
Dr. **Hans von Schubert,**
ord. Professor der Kirchengeschichte in Heidelberg.
ℳ 6.—.

Das Memento mori
in deutscher Sitte, bildlicher Darstellung und Volksglauben, deutscher Sprache, Dichtung und Seelsorge.
Von
D. Dr. **A. Freybe.**
ℳ 4.—.

Der deutsche Volksaberglaube
in seinem Verhältnis zum Christentum und im Unterschiede von der Zauberei.
Von
D. Dr. **A. Freybe.**
ℳ 3.60.

Evangelisches Gemeindebuch.
Zur Verbindung von Haus und Kirche herausgegeben
von
Oskar Müller,
Pfarrer an der Augustinerkirche in Gotha.
ℳ 1.20; gebunden ℳ 1.60.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01316 0620